Fichte

Ensayo de una crítica de toda revelación

Edición de Vicente Serrano

CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

ENSAYO DE UNA CRÍTICA DE TODA REVELACIÓN

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

TÍTULOS PUBLICADOS

Hacia la paz perpetua, I. Kant. Edición de Jacobo Muñoz.
Menón, Platón. Edición de Serafín Vegas.
El malestar en la cultura, S. Freud. Edición de Mariano Rodríguez González.
Discurso del método, R. Descartes. Edición de Luis Arenas.
Discurso sobre el espíritu positivo, A. Comte. Edición de Eugenio Moya.
Del sentimiento trágico de la vida, M. de Unamuno. Edición de A. M. López Molina.
Segundo tratado sobre el gobierno, J. Locke. Edición de Pablo López Álvarez.
Fe y Saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, G. W. F. Hegel. Edición de Vicente Serrano.
La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, J. Dewey. Edición de Ángel Manuel Faerna.
Poética, Aristóteles. Edición de Salvador Mas.
La metamorfosis, F. Kafka. Edición de José M.ª González García.
Manifiesto del partido comunista, K. Marx y F. Engels. Edición de Jacobo Muñoz.
Historia como sistema, José Ortega y Gasset. Edición de Jorge Novella Suárez.
Monadología. Principios de Filosofía, G. W. Leibniz. Edición de Julián Velarde Lombraña.
La nueva mecánica ondulatoria y otros escritos, Erwin Schrödinger. Edición de Juan Arana.
Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, K. Marx. Edición de Ángel Prior Olmos.
Ensayo de una crítica de toda revelación, J. G. Fichte. Edición de Vicente Serrano.
España invertebrada, José Ortega y Gasset. Edición de Francisco José Martín.
De los delitos contra uno mismo, Jeremy Bentham. Edición de Francisco Vázquez García y José Luis Tasset Carmona.

Johann Gottlieb Fichte

ENSAYO DE UNA CRÍTICA DE TODA REVELACIÓN

Edición
de
Vicente Serrano

BIBLIOTECA NUEVA

Creative Commons

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2002
Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 84-9742-036-5
Depósito Legal: M-13.585-2002

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN, por Vicente Serrano 11
I. Fichte y la «Filosofía del vikingo» 13
II. La plenitud del sujeto 16
III. El joven Fichte 21
IV. En la estela de Kant 25
V. La *Doctrina de la ciencia* 30
VI. El *Ensayo de una crítica de toda revelación* 35

BIBLIOGRAFÍA 39
Ediciones de Fichte en castellano 41
Bibliografía sobre Fichte en castellano 42

CRONOLOGÍA 43

ENSAYO DE UNA CRÍTICA DE TODA REVELACIÓN

PRÓLOGO 53
§1 Introducción 55
§2 (3) Deducción de la religión en general 57
§3 (4) División de la religión en general, en natural y revelada 75
§4 (6) Discusión sobre el concepto de revelación como preparación para una deducción de la misma 81
§5 (7) Deducción del concepto de revelación a partir de principios de la razón pura *a priori* 85
§6 (8) Acerca de la posibilidad del dato empírico presupuesto en el concepto de revelación 91
§7 (9) Acerca de la posibilidad física de una revelación ... 109
§8 (10) Criterios de la divinidad de una revelación según su forma 115
§9 (11) Criterios de la divinidad de una revelación en atención a su posible contenido *(materiae revelationis)* . 119
§10 (12) Criterios de la divinidad de una revelación con respecto a la posible presentación de su contenido 131
§11 (13) Orden sistemático de esos criterios 139
§12 (14) De la posibilidad de aceptar como revelación divina un fenómeno dado 143
§13 (15) Concepto de esta crítica en general 157
Consideración final 161

Apéndices 169
Dedicatoria de la segunda edición de 1793 171
Prólogo a la segunda edición 172
§2. Teoría de la voluntad como preparación de una deducción de la religión en general 175
§5. Discusión formal del concepto de revelación como preparación para su discusión material 195

Glosario 203

INTRODUCCIÓN

This page intentionally left blank

I. Fichte y la «Filosofía del vikingo»

No es demasiado fácil presentar la figura y la obra de J. G. Fichte, y menos ante un lector de habla hispana. Es un producto típico de la especulación germana, lo que Ortega llamó la filosofía del vikingo, una filosofía desmesurada, exigente, sin concesiones, a pesar de que el propio Fichte se preocupó de hacer presentaciones populares de su doctrina, como lo son por ejemplo las llamadas *Primera* y *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, excelentemente traducidas por Gaos, y sin duda la vía habitual de acceso a su obra en el ámbito hispano. Pero esas presentaciones populares, como lo es también *El destino del hombre*, tienen el peligro de producir el efecto contrario al perseguido por el autor. En primer lugar porque desvirtúan inevitablemente el pensamiento que ahí se quiere expresar, y en segundo lugar y sobre todo porque Fichte las redactó polémicamente al hilo de la actualidad, a fin de deshacer malentendidos, como veremos. Claro que este último rasgo lo posee también en cierto modo la obra que ha determinado la imagen de Fichte para la historia de la filosofía, y que dio nombre incluso a su filosofía, la llamada *Doctrina de la Ciencia* de 1794/95, cuyo título completo es *Fundamentación* de *toda la Doctrina de la Ciencia*, y que publicó en 1794. En este caso se trata en gran medida también de una obra de circunstancias, aunque ya no tanto dirigida a la polémica, sino a ofrecer un escrito para iniciar su actividad docente en su recién adquirida cátedra en Jena, y que no en vano llevaba el subtítulo de *manual para sus oyentes*. Hay en ella algo de precipitación, como la hay en realidad en toda la obra de Fichte. Estamos lejos de la meditación profunda, detenida, exhaustiva casi, que precede a la redacción de la *Crítica de la razón pura*. En una conocida carta a Markus Herz, comunica Kant a su amigo el plan y el sentido fundamental de la que luego será la *Crítica*. La carta está fechada el 21 de febrero de 1772, la *Crítica de la razón pura* apareció en 1781. Estamos igualmente lejos de la lenta y contenida maduración de un Hegel, que, es cierto, redactó en unas semanas la *Fenomenología*, pero cuando todas las piezas de su pensamiento estaban ya encajadas, y a la que precedieron años y escritos en los que iban quedando

resueltos los problemas fundamentales. Fichte, en cambio, pasó en apenas unos meses de no tener un pensamiento conocido a proponer y presentar una filosofía que en su opinión y en su pretensión resolvía todos los problemas no sólo de la filosofía poskantiana, sino de la filosofía sin más. Y durante algún tiempo se tuvo la sensación en Alemania de que efectivamente así era, sobre todo entre el público más joven, que asistía como aturdido a las clases del nuevo filósofo, una especie de estrella fulgurante capaz de cautivarles con la fuerza y la convicción de sus palabras. ¿Qué era lo que permitía producir un efecto semejante en la Alemania de la época, en la Alemania de Kant, de Goethe, de Schiller? Fichte y su filosofía eran una extraña mezcla de voluntad y de una idea genial, una idea genial que no hacía sino expresar en realidad esa voluntad. Pero de ambas, es decir, de la filosofía de Fichte, hablaremos enseguida. Por ahora hemos de seguir considerando esa peculiaridad de su obra y de su trayectoria, esa cierta precipitación a la que nos referíamos.

«La filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es». Ésta es una de las frases más citadas de Fichte. En la década de los 90, en la Alemania del XVIII y en el contexto de la filosofía poskantiana, se produce una tendencia simplificadora que tiende a reducir los sistemas filosóficos a dos, los que asumen la tarea del criticismo kantiano y aquellos que persisten en las premisas precríticas. Los primeros serían sistemas de la libertad, los segundos sistemas dogmáticos. La frase de Fichte remite a este contexto ilustrado, kantiano, en parte revolucionario. Se elige la libertad o se elige el dogmatismo. Pero más allá de ese trasfondo sobre el que volveremos, la frase por una parte revela en sí misma lo decisivo del pensamiento de Fichte, la íntima conexión entre voluntad y filosofía, y por otra el por qué de eso que hemos llamado precipitación. Cuando Fichte se topa con el pensamiento de Kant a comienzos de los 90 sufre una especie de conversión, se empapa de esa filosofía y en poco tiempo cree haber encontrado la solución al problema que había dejado pendiente la filosofía de Kant, el de la conciliación entre teoría y praxis, entre naturaleza y libertad. Fichte no se inicia en la filosofía desde abajo, podríamos decir, sino que se encarama sin apenas transición al problema candente del momento, al menos para determinados sectores académicos y mediante una intuición que cree resolver ese problema casi de un plumazo. Con ello antes de tener una filosofía, tiene el principio de toda filosofía, su famoso Yo, el principio de la libertad. Esto ocurre ya a fines de 1793 y determina eso que hemos llamado precipitación. Si se tiene el principio se ha de tener una filosofía completa. Fichte se apresura a partir de aquí a cons-

truir, a deducir esa filosofía, y su primer resultado es la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794. Como era de esperar la obra parte del principio para el que trata de hallar un contenido, sin conseguirlo del todo, y deja en el lector una sensación de vacío, de excesivo formalismo, de excesiva artificialidad. No es de extrañar que Hegel le reprochara ese carácter vacío, ni tampoco que la gran polémica con Schelling lo fuera en torno a la llamada filosofía de la Naturaleza. No es extraño que Jacobi le acusara de nihilista y de jugar un juego con cifras vacías. Lo que apasionó de la obra, lo que causó impacto y en gran medida determinó el nacimiento del llamado Idealismo alemán fue el principio mismo. No es de extrañar tampoco que Fichte mismo no se sintiera satisfecho de esa primera presentación de su sistema, como él mismo reconoce, y que se viera obligado a aclararlo en las mencionadas *Introducciones*, que no hablan del sistema, sino del principio. En realidad a partir de este momento y hasta la fecha de su muerte en 1814 Fichte no cesará de hacer sucesivas presentaciones del mismo sistema, la *nova methodo*, de 1801, la de 1804, la de 1810, la de 1814. Ninguna de ellas pierde ese cierto carácter vacío, de ninguna de ellas parece quedar satisfecho. Todas dependen del hecho inicial y decisivo que hemos mencionado, del indudable atractivo del principio que a Fichte le parece además indiscutible. En más de una ocasión señaló que lo importante no eran las formas, las presentaciones, sino lo pensado en ellas, pero lo pensado es aquel principio, la libertad.

«Mi sistema es un sistema de la libertad.» ¿Cómo es posible un sistema de la libertad? ¿En qué consiste? Consiste en hacer posible la libertad, y es posible haciéndola posible. No es un juego de palabras ni una petición de principio, sino el núcleo mismo de la *Doctrina de la ciencia*, lo que permite entender la incansable tarea del filósofo rehaciendo una y otra vez su sistema, lo que expresa el principio. Sólo adentrándonos en esa cuestión haremos justicia a una filosofía de la que hemos empezado por decir que es en parte fruto de la precipitación, sólo así entenderemos cómo a pesar de la misma esa filosofía pudo causar el impacto que causó más allá de su artificialidad, o incluso de la torpeza que en ocasiones muestra, de la terminología poco afortunada que utiliza, y que en su día ya dio lugar a chanzas de personajes como Goethe. En realidad Fichte ni siquiera necesitaba un sistema, porque su gran hallazgo era ese principio que pretendía expresar la libertad en el acto mismo de su enunciación, en una especie de acto ejecutivo metafísico que condensaba a la vez lo decisivo de una época y acertaba de este modo a pensar lo que había que pensar. Su hallazgo fundamental, el Yo o la llamada *Tathandlug* que es el término intraducible que lo

expresa, es comparable al *cogito* cartesiano. Él mismo quiso compararlo al final del parágrafo primero de su *Doctrina de la ciencia* de 1794, que es su texto seguramente más leído y comentado, y que debe conocer todo el que quiera poseer una cultura filosófica. Si hay dos filósofos que merezcan con toda justicia el nombre de filósofos de la subjetividad, esos son Descartes y Fichte. En los dos el Yo es la clave de sus filosofías, en los dos la subjetividad asume el papel fundante y determina todo lo demás. Pero es evidente que no puede tener el mismo significado en ambos, pues de lo contrario el yo fichteano sería una mera imitación y no esa formulación profundamente original que es su rasgo más sobresaliente y lo que le ha dado su lugar en la historia del pensamiento. En sus *Lecciones de historia de la filosofía* nos dice Hegel al llegar a Descartes que en él por primera vez la filosofía pisa suelo firme. Pero eso lo afirma porque su propia filosofía, la de Hegel, es deudora del principio de la subjetividad fichteano y lee la historia de la filosofía desde ahí, pero con ello reconoce a la vez implícitamente que es deudor del *cogito* cartesiano, que inaugura la época moderna en filosofía.

II. La plenitud del sujeto

Se ha hablado mucho del principio de la autoconciencia en Fichte y es inevitable referirse a la autoconciencia al considerar siquiera superficialmente la filosofía de Hegel, puesto que es una de las piezas decisivas de la misma. Pero la importancia de la autoconciencia no revela sino un hecho, el de que la reflexión filosófica poskantiana, lo que llamamos Idealismo alemán asume de modo explícito como su tarea la de pensar a partir de la subjetividad como horizonte ontológico. Eso es en sí mismo ya autoconciencia en cuanto contenido fundamental de la filosofía, que se convierte así en una reflexión acerca de la propia conciencia, pero la autoconciencia en su sentido más técnico no es sino una consecuencia inevitable de aquel hecho fundamental, el del proyecto metafísico de pensar la totalidad a partir del sujeto. Y es esto lo que hay que explicar para entender la diferencia del Yo fichteano frente al cartesiano.

En Descartes el Yo surge como consecuencia de un esfuerzo metodológico al servicio de un nuevo modelo de saber. Pero el universo, la ontología de la que parte es todavía la del mundo bajo medieval, y el universo que restablece tras su hallazgo es también ése, el de una divinidad cuya existencia se prueba por el argumento ontológico y por argumentos *a posteriori* ya utilizados por Santo Tomás, el de la dualidad de sustancias creadas y finitas. Ciertamente ese mundo de sustancias no es plena-

mente el de las sustancias aristotélicas leídas por cierto cristianismo, y aparecen ahora como susceptibles de ser analizadas matemáticamente en el plano de la representación. Ciertamente el sujeto se ha convertido ya en el límite del conocimiento fundado, y con ello se ha operado una modificación irreversible que es el punto de partida de la modernidad filosófica. Pero la conciencia del propio Yo que aparece en el *Discurso del método* o en las *Meditaciones* es sólo un momento del ser creado y finito que depende en todo del Dios infinito. En Fichte esa conciencia del propio Yo ha sustituido a la Divinidad y es el fundamento ontológico del que depende todo lo demás. Ya no hay red para el sujeto malabarista de la modernidad, o esa red sobre la que caer es el propio Yo.

Donde el *cogito* cartesiano fundaba la necesidad y la validez del saber científico en la medida que hacía posible matematizar la naturaleza, mientras que delegaba en la divinidad la función fundante y con ella los demás aspectos que ha de considerar una filosofía, el Yo de Fichte debe hacer todo eso desde sí mismo, sin otra ayuda que su propia soledad. De ahí que para Fichte lo decisivo no sea ya la posibilidad del conocimiento científico, una posibilidad que Kant había dejado definitivamente asegurada en su filosofía trascendental, subyugado como todo el siglo por la obra de Newton. Para Fichte el problema decisivo era el de hacer posible la libertad desde el mismo Yo que había fundado esa necesidad de la ciencia y de la naturaleza y a cuyo servicio había nacido el *cogito* cartesiano. Esa tarea había sido también la de la segunda *Crítica* kantiana, la *Crítica de la razón práctica*. Pero Kant sólo había demostrado la posibilidad de la libertad, sin explicar como coordinarla con la necesidad de la ciencia, ambas dependiendo de un principio común. Ese principio común, de darse, sería entonces finalmente capaz de trasladar a la subjetividad tanto la finitud del yo cartesiano, del yo empírico en términos de Kant, como la infinitud del viejo Dios fundamento ontológico de Descartes y de la moral kantiana. Con ese principio, pues, la subjetividad alcanzaría finalmente la plenitud metafísica, por así decir, que no pudo darle Descartes y cerraba casi dos siglos de transición entre la vieja metafísica premoderna y una nueva metafísica liberada ya de los restos de aquella. Y ese principio es justamente lo que creyó haber descubierto Fichte en su famosa *Tathandlung*, en su famoso Yo.

Considerado desde esa perspectiva formal y funcional y así presentado y proclamado explícitamente, el principio tenía que causar un considerable impacto, y más en una Europa en la que la Revolución Francesa había derribado ya las bases políticas del Antiguo Régimen, y en la que la burguesía iniciaba con éxito un primer asalto al poder, en la Europa en la que la individualidad

había encontrado apenas cinco años antes una primera proclamación universal de derechos del hombre y del ciudadano, es decir, de la subjetividad moderna. Si los ingleses habían iniciado la revolución económica y los franceses la política, los alemanes parecían proseguir su revolución filosófica, incapaces por el momento de otra. Pero es que además Fichte presentaba ese principio en la estela de la obra de Kant, se atribuía así mismo el papel del discípulo que finalmente completaba la obra crítica y que articulaba el sistema que Kant sólo había sido capaz de prometer. Con él la filosofía trascendental no se limitaba ya a una crítica irrefutable del dogmatismo sino que podía ofrecer una alternativa basada en la libertad y en el sujeto, alternativa que momentáneamente parecía zanjar las disputas filosóficas. Ese espejismo es el que debió vivirse durante unos meses en el panorama filosófico alemán, especialmente entre el público que acudía de todo el mundo alemán a Jena para escuchar al nuevo profeta de la filosofía. Y lo que ese público allí escuchaba o lo que podía leer en el manual que era la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794, tenía una fuerza indudable y en esquema era más o menos el siguiente.

Buscamos el principio de toda la filosofía, del saber humano. Un principio tal lo buscamos a su vez mediante reflexión a partir de un principio evidente que hallamos en la conciencia. Nadie niega que el principio de identidad sea un principio de estas características. Pero A es A, nos dice Fichte, no deja de ser un principio formal y vacío en el que únicamente se nos dice que si A es dado entonces es idéntico a A. Desde el punto de vista formal el principio de identidad establece la necesidad, pero esa necesidad depende de que se dé A. Dicho de otra manera, el contenido, el elemento material de la evidencia de la identidad no puede depender de la identidad misma en la frase A es A. Depende más bien de que se dé el juicio A es A, y ese juicio sólo puede darse en el Yo que juzga A es A. Por lo tanto el principio podría traducirse ahora en los siguientes términos: si se da A en el Yo entonces se da A. Por lo tanto la certeza de la identidad depende de que se de el Yo, con lo que el principio de identidad puede ahora expresarse en estos términos: Yo es igual a Yo. Superficialmente considerado este principio no parece ir más allá del anterior, y sin embargo en su interior contiene un aspecto que le diferencia de manera decisiva. En la identidad A es igual a A, el contenido, el hecho de que A se dé no dependía de A, aquí en cambio en el Yo es igual al Yo el fundamento de que el Yo se dé no tiene por qué ser ya externo, sino que se da porque el Yo lo decide, y por tanto se funda en sí mismo mediante un acción del propio Yo. Y este fundarse sobre sí mismo es la propia actividad del Yo. O como dice Fichte: El Yo se

pone a sí mismo y es en virtud de ese mero ponerse por sí mismo. Y viceversa: el Yo es y pone un ser en virtud de su propio ser. Es a la vez lo que actúa y el producto de esa acción.

En apenas cuatro páginas que aquí hemos resumido en cuatro líneas, y mediante un razonamiento muy simple Fichte ha sido capaz de realizar la síntesis buscada entre necesidad y libertad y al margen de cualquier heteronomía. La necesidad del viejo principio de identidad se funda en la decisión de un Yo que es lo que es en virtud de su propia acción. La libertad se ha convertido sin apenas darnos cuenta, de modo casi inadvertido en el contenido de la necesidad y en el fundamento del ser y el conocer. La voluntad del Yo determina en última instancia la necesidad de todos los juicios en el interior del mismo. La autoconciencia es entonces la pura libertad del sujeto que hace posible el conocimiento, y es entonces, antes que conciencia, acción. Goethe, a pesar de sus chanzas acerca del No-Yo de Fichte, dará testimonio del sentido profundo de este pensamiento, que fue uno de las expresiones ideológicas más acertadas de las décadas que vivió. En el principio fue la acción, traduce finalmente Fausto después de varios borradores buscando la mejor traslación al comienzo del Evangelio de San Juan. Sin esa acción radical, ontológica no podría comprenderse el devenir del Espíritu hegeliano, que en definitiva es acción desplegándose dialécticamente, la sustancia finalmente hecha sujeto. Sin ese principio no podría establecerse completa la filiación de la prioridad dada a la praxis por Marx, su voluntad transformadora tal como aparece expresada en la tesis XI sobre Feuerbach, esa primacía de la voluntad sobre la interpretación, de la praxis sobre la teoría. Es esa acción fundante la que sitúa a Schopenhauer en la senda que conduce a la voluntad, la que aporta entonces el material cimentador del pensamiento desintegrador del propio Nietzsche, el suelo cultural desde el que Freud puede descubrir un continente previo a la conciencia. Los principales hallazgos del pensamiento del siglo XIX están pues impregnados de ella. Pero todavía en el siglo XX pueden hallarse restos y ecos de la misma, desde la primera fenomenología a la versión sartriana de la misma. También Ortega tiene más deudas con el Yo de Fichte de lo que él hubiera reconocido, o el pragmatismo americano. Pero esas huellas no lo son de la filosofía de Fichte, sino de aquello que expresa en su principio, y el principio a su vez no hace sino expresar la dirección fundamental de una época en la que en parte todavía nos hallamos.

El principio de Fichte se expresa en el año 94, es decir, se concibe el año del terror en la Francia revolucionaria, en la década en la que puede considerarse que ha despegado ya la Revolución Industrial Inglesa, lo que es lo mismo que decir que

la Revolución Industrial sin más. Y es indudable que tanto en lo político como en lo económico, es decir, que tanto en las revoluciones liberales que se inician con la Revolución Francesa como en las transformaciones económicas y sociales vinculadas a la Revolución Industrial, la acción es el principio decisivo. Es cierto que al principio en cierto modo estático expresado en la idea platónica y en el ser aristotélico le sucedió el dinamismo del Dios creador a partir de la nada, y que el *cogito* cartesiano tiene ya una dimensión activa del sujeto que subyace a la actividad científica, pero en el final del siglo XVIII, cuando Fichte esboza su principio, la acción se desvincula ya de la divinidad y deja de ser también un mero soporte metodológico como en Descartes, para convertirse como decimos en un principio ontológico capaz de sustituir al Ser-Dios de los siglos premodernos. Es el espíritu de la época expresado por Fausto, el espíritu de una época donde la burguesía emprendedora supera la mentalidad ociosa de la aristócrata que domina en el Antiguo Régimen para sustituirla por una actividad transformadora vinculada al comercio y a la industria, que tan certeramente expresará Marx años más tarde en el *Manifiesto comunista*. No deja de ser notable, a pesar del carácter casi anecdótico que tiene, que el término *Handeln* empleado por Fichte para formular su principio, signifique también tráfico y comercio en alemán. Un principio revolucionario para un momento revolucionario. El término *Tathandlung* no tiene una traducción literal con sentido en castellano, pero en la medida que sustituye al viejo Dios, al ser, a las sustancias y a las demás categorías metafísicas y teológicas, podría muy bien traducirse por acción originaria o acción constitutiva. Es el concepto límite de la época en que se consolida una nueva legitimación política más allá del origen divino del poder, de una época en la que la ciencia pretende haber prescindido definitivamente de adherencias teológicas, de una época en la que la actividad económica busca superar cualquier freno a la acción emprendedora. Y a pesar de todo, eran demasiados los siglos de inercia metafísica y de certidumbres, como para que la labor lenta de la Ilustración y de la crítica dejara a los hombres europeos, en especial a los continentales, sin un principio alternativo a las viejas concepciones inservibles. Las *Críticas* de Kant habían hecho irreversible el proceso de deconstrucción de las mismas, pero no podían satisfacer del todo en la medida en que dejaban una x, esa cosa en sí que a nadie podía satisfacer y que a nadie satisfizo. Había que construir, y Fichte colocó en el lugar de la x, de la cosa en sí kantiana, el principio mismo y de este modo convirtió a la cosa en sí en la acción misma, en la acción constitutiva, una certidumbre que era la voluntad de un buen burgués ideal que imaginemos y que debió res-

pirar con alivio al descubrir que poseía ya el principio de un sistema para su mundo, el principio desde el que restablecer el orden ahora ya desde el poder. Nietzsche hizo sobre este punto en su autocrítica un certero diagnóstico sobre el Romanticismo y su necesidad de encontrar una nueva divinidad, juicio extensible al que fue en un principio el filósofo de los románticos, aunque no pueda decirse de él que lo fuera realmente. En ese sentido el principio de Fichte cumplía la doble condición de ser a la vez revolucionario y reaccionario, como de hecho aconteció con la revolución burguesa misma, una especie de Napoleón especulativo, aunque fue en verdad Hegel quien culminó la tarea de construir un imperio con los materiales de la revolución en el ámbito especulativo. No es de extrañar entonces que cuando el impulso revolucionario quiera seguir adelante, ahora desde otro sujeto revolucionario, el proletariado, lo haga frente al Idealismo que va de Fichte a Hegel, ni es de extrañar que lo haga sin embargo bajo el signo de la acción y del principio que en ellos domina, hecho este que explique tal vez el fracaso de ese proyecto.

Aunque es obvio que Fichte no podía ser consciente de todo esto, sí lo era en cambio de que estaba en posesión de un principio que le obligaba a reconstruir el mundo desde esa nueva certidumbre. A esa reconstrucción dedicó el resto de su obra y es a lo que quiso llamar *Doctrina de la ciencia*, y aunque fracasó, en el camino dejó hallazgos indudables. En ella está el germen de la dialéctica hegeliana, una teoría de la intersubjetividad de la que se han dado importantes rebrotes en el siglo XX. Incluso sus carencias tuvieron importantes secuelas, de lo que la filosofía de la naturaleza de Schelling es el principal ejemplo. El reproche que más arriba le hicimos de precipitación no es entonces tal sino más bien una descripción de su lugar en la historia de la filosofía. No podía hacer más ni estaba obligado a hacer más. Lo que de él vale no es su sistema, sino su hallazgo fundamental, su acierto, el fruto de su genio, su condición de pionero. Pero ni siquiera éste fue fruto de una especial iluminación, sino que obedece a una trayectoria que es inexcusable presentar en una Introducción de su filosofía.

III. El joven Fichte

Decíamos al comienzo que Fichte no poseía un pensamiento propio antes de esbozar el principio. Pero esto no es del todo cierto, o lo es sólo si lo comparamos, por ejemplo, con la obra precrítica de un Kant, que por sí sola le hubiera reservado a éste un lugar en la historia de las ideas. Lo que sí poseía Fichte era

una trayectoria considerable, que es la que le colocó en la senda para hallar el principio. Este último, pues, está lejos de ser el fruto de una especie de intuición o revelación, como se ha pretendido en muchas ocasiones tratando de darle un sesgo cuasi religioso. Nacido en 1762, hijo de una familia humilde de una aldea próxima a Dresden, Rammenau, sus cualidades le sirvieron para recibir la protección del señor del lugar, que costeó su educación en una de las mejores instituciones educativas de la Alemania de la época, la famosa *Schulpforta*, donde estudiará también y se formará años más tarde Nietzsche. El ambiente en esos sus primeros años en la Alemania luterana e ilustrada es el mismo que verá el ascenso de la obra crítica de Kant, el de una Ilustración que pugna por abrirse paso sin renunciar del todo a lo mejor del sentimiento religioso. Son varias las polémicas que atraviesan la Alemania de entonces, la que contrapone a los filósofos populares y los de escuela, la que se establece entre el *Sturm und Drang* y el clasicismo en la literatura, la que se centra en torno a las relaciones entre razón y sentimiento en el ámbito religioso, la que, vinculada a ésta debate, se da sobre el valor de las Escrituras.

En sus escritos escolares Fichte se hace eco de algunas de estas cuestiones, en particular de las mencionadas en último lugar. Su preocupación fundamental en sus últimos momentos en la escuela parece ser la de la relación entre la razón y el sentimiento, y su papel respectivo en la instrucción religiosa. Como bien puede apreciarse esta cuestión es en realidad una encrucijada de todas las demás, y es la que colocará a Fichte en el camino que le conduzca a un destino por el momento en apariencia tan lejano como lo es la obra crítica de Kant. Pero sólo lejano en apariencia puesto que según el propio Kant su resultado fundamental es que ha debido abolir el saber para dejar un lugar a la creencia. Es el problema ilustrado por antonomasia, y del que se ocupan las figuras de la época, un Lessing, Kant mismo, el gran problema en torno al que ha girado la obra de Rousseau. En su escrito de despedida de la *Schulpforta*, parece llegar a la conclusión de que es el sentimiento y no la razón y los razonamientos lo que puede guiar con éxito la instrucción religiosa. El ámbito de la religión, que identifica ya entonces con el de la moral parece impermeable a los razonamientos, lo que parece situar ya a Fichte en la senda de Kant, y con éste en la del Newton de la moral que era Rousseau, según el propio Kant. Ya fuera de la *Schulpforta*, y en su período de preceptor en Zúrich, Fichte seguirá meditando en torno a estas cuestiones, si bien ahora afectando a un problema más general, como lo es el de la interpretación de las Escrituras. En las *Intenciones de la muerte de Jesús* se enfrenta directamente a otro de los aspectos can-

dentes del mismo problema. ¿Esa muerte, clave del cristianismo, tiene sólo un fin político, como había interpretado un ilustrado radical como Reimarus? La respuesta de Fichte se hace eco de su posición en el escrito anterior, pero la sitúa ahora en nivel más amplio. Precisamente la muerte de Jesús es lo que hace del cristianismo una religión del sentimiento, una religión de las buenas almas, como dice allí. El entendimiento se ilumina no por razones sino por una apelación a nuestro sentimiento de lo bueno y lo verdadero, a nuestro corazón, a una dimensión interior. Los ecos de Rousseau resuenan ahora con más intensidad, a la vez que en la mente de Fichte parece confirmarse una concepción en la que lo práctico, lo volitivo, lo moral son capaces de incidir sobre el entendimiento, aunque por ahora sólo en aquellos aspectos vinculados a lo religioso. Se apunta ya aquí una tendencia a unificar esas dos regiones que Kant consagrará mediante las *Críticas*, naturaleza y libertad, pero a unificarlas sobre todo desde el elemento práctico. Pero Fichte está todavía lejos de semejante nivel de abstracción y es seguro que ni siquiera tiene noticia de la obra de Kant. Precisamente en su siguiente escrito, los *Aforismos sobre religión y deísmo* da un paso en dirección a esos dos aspectos, porque se encuentra ahí ya un pequeño esbozo en el que trata el mismo problema, pero en un nuevo nivel de abstracción donde enfrenta directamente las consideraciones científicas y racionales de la divinidad y las estrictamente religiosas, y porque en ese escrito cita a Kant por vez primera, aunque seguramente todavía no conoce de él más que lo atinente a la cuestión que aquí le interesa. Y esa cuestión no es otra que la de precisar con nitidez los campos, métodos y conclusiones de una consideración racional de la divinidad frente a la consideración religiosa de la misma. A esta cuestión, que como se ve en su enunciado mismo roza ya problemas generales de la filosofía, incorpora las conclusiones obtenidas en los trabajos anteriores. Mantiene, pues, la consideración de que lo religioso, y por tanto los aspectos vinculados a la moral y a la acción, dependen del sentimiento, mientras que la consideración filosófica y científica de los objetos religiosos es estrictamente racional. No es de extrañar que cite a Kant en este contexto, porque en su reflexión sobre el asunto Fichte ha llegado en cierto modo a la misma conclusión, y de hecho busca su autoridad precisamente para confirmar su propio pensamiento. Allí nos dice al señalar los límites de la religión: «es notable que en el siglo I apóstoles iletrados detuvieran sus investigaciones en el mismo punto donde el más grande pensador del siglo XVIII, sin duda sin tener eso en cuenta, ha puesto la frontera». Ésta es la encrucijada en la que los intereses de Fichte, en principio bastante alejados de la filosofía en general, y de

los esfuerzos complejos de la filosofía trascendental en particular le llevarán enseguida a entrar de lleno en las premisas del pensamiento kantiano, para buscar en ellas una fundamentación más sólida de sus propias reflexiones. No se trata de un azar, sino de que, como ya hemos mencionado, el ámbito de problemas que le interesaban eran los propios de esa Ilustración sin la cual no podría entenderse el pensamiento de Kant.

Pero en los *Aforismos* hay más aspectos relevantes para comprender el camino de Fichte hacia ese Yo que revolucionará la filosofía. La coincidencia con Kant no es puramente formal, sino que incide de lleno en el contenido respectivo asignado por éste a las dos regiones de cuya frontera se hace ya cargo Fichte. La consideración racional del mundo exige para Fichte en este escrito la forma de un sistema, noción esta decisiva para el Idealismo, y tiene el rasgo de la necesidad, mientras que la religión es el ámbito de la libertad. Y lo que es más interesante, Fichte parece convencido de que ambas tienen un grado propio de validez. Desde el punto de vista teórico Fichte se comporta aquí como un determinista, mientras que desde la praxis, asume plenamente la posibilidad de la libertad. Es decir, que por una vía indirecta y de modo independiente, pues todavía no ha leído en realidad a Kant, ha desembocado en lo que será uno de los problemas fundamentales del poskantismo, lo que le coloca en una posición privilegiada cuando se produzca la disputa en torno a la herencia de Kant en orden a completar su sistema. De hecho en este momento Fichte no sabe todavía que está abocado a esa tarea, porque en su desconocimiento de la filosofía de Kant abriga la esperanza de que esa filosofía será capaz de resolver la cuestión y conciliar ambos mundos. Tal vez por esa razón no muestra la inquietud con la que cierta mitología nos ha querido presentar a un Fichte lector de Spinoza y agobiado por el peso de un determinismo incompatible con la libertad. No hay aquí ningún rasgo que delate al lector de Spinoza, y por el contrario su determinismo parece en aspectos decisivos alejado del sistema de aquél, y en cambio perfectamente compatible con una tradición alemana, en la que desde luego no cabe negar una influencia indirecta de Spinoza, tradición que se remonta fácilmente a Wolff e incluso a Leibniz, y que impregna toda la Ilustración alemana, de la que bebe el mismo Kant. El papel de Spinoza en la filosofía de Fichte es siempre superficial, y le servirá de piedra de toque sólo una vez en posesión de su filosofía, y en todo caso es posterior a este momento, como veremos.

IV. En la estela de Kant

Precisamente a partir de este momento nos encontramos a un Fichte completamente ocupado con la filosofía de Kant, de la que asume por completo y con entusiasmo próximo al de una revelación, tal como muestran sus cartas de la época, las *Críticas* kantianas. Momentáneamente ha abandonado sus tanteos personales para estudiar de lleno la obra crítica. Es éste el momento en el que podemos considerar que se inicia la tarea filosófica de Fichte propiamente dicha. Las cosas van bien por lo que a las dos primeras *Críticas* se refiere, especialmente respecto a la segunda, cuyo contenido parece coincidir de lleno como sabemos con sus preocupaciones de antiguo. Pero de la que espera más es tal vez de la tercera, porque es la que promete la solución al problema pendiente de conciliar los dos mundos asumidos por él en los *Aforismos*. Con el fin de estudiarlo de modo exhaustivo elabora un *Compendio de la Crítica del juicio* que hemos conservado. Está lejos de ser una obra original, pero el estudio intenso que supone en Fichte tiene un interés decisivo para el futuro de su trayectoria, pues al hilo de ese estudio descubre decepcionado que Kant no cumple del todo lo que promete, o lo que es lo mismo que su filosofía está, en cierto modo, incompleta. Con ello se sitúa ya en el lugar desde el que arrancará su pensamiento propio, el de llenar ese vacío. Pero no lo hará por sí solo, sino que para eso necesitará la aportación de un personaje que por las mismas fechas ha alcanzado una fama considerable como seguidor y divulgador de la filosofía de Kant. Se trata de Karl Leonard Reinhold, que a la sazón ocupaba la cátedra de Jena en la que se sucederá Fichte, y que se había dado a conocer como kantiano en *Las cartas sobre la filosofía de Kant*, obra sin gran valor en sí misma, pero que había ayudado a extender el conocimiento de Kant, y le había dado al propio Reinhold una reputación considerable. Pero más importante que esa obra lo es por su intención misma y por su incidencia posterior el *Ensayo de una teoría de la facultad humana de representar*. Esta obra es ya filosofía poskantiana y constituye el umbral del Idealismo. Su pretensión fundamental es la de completar la filosofía kantiana. Reinhold considera irreversibles las conclusiones de la *Crítica*, pero considera también que el único modo de poner fin a las disputas desde esa filosofía es el de hallar el principio que sin duda subyace implícito al edificio pero que no ha acertado a expresar Kant. Y encuentra ese principio en la facultad de representar. Desde ella, cree Reinhold es posible establecer finalmente el sistema del saber que no ofreció Kant y que reconstruya positivamente una filosofía como

ciencia estricta (título de una obra posterior de Reinhold que se anticipó a Husserl en otras muchas cuestiones de las que no podemos ocuparnos aquí). Su pretensión es por tanto la de la vieja filosofía precrítica de origen wolffiano, la de establecer un sistema riguroso, tal como por lo demás había exigido el mismo Kant, pero desde la propia filosofía trascendental. Con ello incorpora al debate filosófico del poskantismo la noción de sistema que constituirá tanto casi una obsesión y uno de los rasgos más determinantes de Fichte, de Schelling y de Hegel[1]. Pero incorpora a la vez un elemento precrítico que Fichte detectó enseguida, y cuya corrección le situó directamente en su *Tathandlung*, como veremos enseguida, a pesar de lo cual y formalmente no fue capaz de despegarse del todo de algunas adherencias de Reinhold. Y como todo sistema ha de poseer un principio Reinhold creyó situar ese principio en lo que llamó el *principio de conciencia*, que venía a expresarse en los siguientes términos: en toda representación el sujeto y el objeto vienen a relacionarse entre sí y con la conciencia. A este principio Reinhold lo llamó a su vez *hecho de conciencia*, expresión esta que es preciso retener, porque es en contraposición a ella como construirá Fichte el tan traído y llevado Yo de su *Doctrina de la Ciencia*.

Pero antes de que se produjera ese decisivo encuentro con el *principio de conciencia* de Reinhold, Fichte había acudido finalmente a Königsberg en el año 91, y fue allí, en Königsberg donde se le ocurrió la idea de escribir una obra para presentársela a Kant, y al parecer también para obtener algunos fondos que paliaran su dramática situación económica. Ése es el origen de la *Crítica de la revelación* que aquí presentamos. La redacción de la obra en esta coyuntura es perfectamente coherente con la trayectoria que hemos esbozado. El Fichte ilustrado había descubierto su coincidencia con Kant y se había hecho kantiano desde ese

---

[1] No es pues la recepción de Spinoza, como se afirma reiteradamente la que incorpora la noción del sistema a las filosofías poskantianas, sino la vieja tradición de la filosofía de escuela alemana asumida por Reinhold, y en gran medida por Kant mismo. Sí es cierto que más tarde, y en la medida en que el modelo sistemático se ha impuesto, Spinoza, cuya nueva recepción obedece a razones más complejas y en las que resulta decisiva la llamada *polémica del panteísmo* provocada por Jacobi, aparece como el interlocutor privilegiado, pero en cuanto sistema dogmático, y así lo presenta Fichte. Será Schelling, sin embargo, el que consagre definitivamente esa imagen del espinosismo como inspirador y modelo del Idealismo. Pero el peso decisivo de Spinoza no está ni en ese aspecto formal ni en la lectura apresurada que del mismo hace Schelling, sino en la reflexión madura de un Hegel. El tema es muy interesante, pero rebasa las pretensiones de esta introducción. Sobre sus vertientes pueden consultarse distintos lugares de nuestra tesis, editada en CD por la Universidad Complutense de Madrid, y recogida en la bibliografía.

suelo de partida en el que las preocupaciones fundamentales eran de origen religioso, aunque como sabemos, desembocaron finalmente en un problema filosófico más amplio. Aplazada por el momento la cuestión fundamental, la de la conciliación entre teoría y praxis, Fichte se decide a escribir una obra en el ámbito en el que se siente más seguro, que es precisamente el de la religión, un campo que tenía además la interesante peculiaridad de ser en cierto modo una laguna en la obra de Kant. El resultado es como decimos la *Crítica de la revelación* de la que hablaremos más abajo con más de detalle. Por el momento nos basta con destacar que es el primer fruto de ese Fichte ilustrado y ya kantiano, y que en el escrito, como era de esperar, se presenta una religión dependiente de la moral, lo que es tan kantiano como ilustrado, si bien se hace ya de manera inequívoca en el lenguaje y en el universo de discurso kantiano, lo que se evidencia en el título mismo de la obra, que aparece como una cuarta crítica de Kant. Pero más allá del contenido en sí mismo considerado la obra tiene aquí un interés adicional vinculado a la cuestión del principio de la filosofía de Fichte que es lo que por el momento nos interesa, y adonde queremos llegar. La primera edición es de 1792, la segunda del año 93, y en esta última, Fichte realiza importantes modificaciones, de las cuales la más relevante es la introducción de un nuevo parágrafo 2 que lleva por título *Teoría de la voluntad como preparación de una deducción de la religión en general*. En primer lugar es importante porque en ese parágrafo Fichte rebasa ya el terreno de la religión para elevarse a una consideración general, que ni siquiera se detiene en los aspectos de la moral, de los que la religión depende, sino que afecta a la filosofía en general. Y en segundo lugar porque precisamente en ese contexto acusa ya recibo por primera vez del *principio de conciencia* de Reinhold, lo que es prueba evidente de que su mente va ya en busca de un proyecto filosófico más amplio. Así en el prólogo de esa segunda edición afirma que su deseo habría sido presentar una crítica de las ideas de la reflexión, expresión un tanto enigmática, que demuestra una vez más el poco talento de Fichte para los títulos y los nombres, pero que podemos ya considerar por sus pretensiones como la primera formulación, aunque todavía remota, de lo que más tarde será la *Doctrina de la ciencia*. Sea como fuere en ese segundo parágrafo es Fichte capaz de afirmar algo como lo siguiente: «que una tal forma originaria de la facultad de desear, y por medio de ella, una facultad de desear ella misma originaria, se manifiesten en la conciencia, eso es un hecho de conciencia, y más allá de este principio único y universalmente válido no puede haber ninguna filosofía».

La afirmación de un *hecho de conciencia* que sea principio universalmente válido remite inequívocamente a Reinhold, y

demuestra que en este momento Fichte, al hilo de su ensayo sobre la revelación, se considera ya en condiciones de debatir al más alto nivel filosófico. Pero al afirmar que ese principio es en realidad una facultad originaria de desear muestra ya que el principio mismo ha de tener el sesgo práctico que sabemos que tendrá el Yo de Fichte. Recordemos que en la formulación de la *Grundlage* del 94, ese Yo práctico, esa voluntad, esa decisión libre, era precisamente lo que aportaba la materia a un principio de identidad de otro modo vacío, y lo que hacía del Yo una *Tathandlung*. Cabría decir, pues, que el primer atisbo de lo que será la filosofía de Fichte está ya dado aquí. Pero seguramente acuciado por otras cuestiones, no ha tenido tiempo de reflexionar en un aspecto importante, clave, oculto en su propia afirmación. Un hecho es por definición algo dado, un dato, y en ese sentido es una pieza teórica, como tal incompatible con su definición en cuanto facultad originaria de desear, pura libertad. La expresión hecho de conciencia debió situarla ahí Fichte a vuela pluma e incidentalmente como queriendo consolidar la elevada pretensión de esa teoría de las Ideas de la reflexión que no ha sido capaz de ofrecer, pero en la que ya su mente está sin duda ocupada. Tardará sólo unos meses e descubrir que el *principio de conciencia* de Reinhold es sólo eso, un principio teórico, un hecho, *Tatsache*, y como tal incapaz de fundar una filosofía que sea capaz de conciliar teoría y praxis, y sobre todo de asegurar la libertad. Cuando lo descubra la *Tatsache* de Reinhold, se convertirá en la *Tathandlung*, el hecho en acción originaria. El año 93 es el año de esa evolución.

A comienzos de ese año 1793 escribe Fichte dos importantes trabajos que en principio parecen también alejados de un planteamiento sistemático de filosofía primera, como lo es lo relativo al *principio de conciencia* de Reinhold, y del que Fichte ha acusado ya recibo. Se trata de dos trabajos que podríamos considerar de pensamientos políticos, en los que el tema fundamental es la libertad. En este sentido el Fichte ilustrado parece trasladarse ahora desde el campo de la religión al de la teoría política y parece también hacerse más radical en sus planteamientos, pero conservando el pensamiento fundamental que ya no le abandonará, el de la primacía de la libertad. El primero de esos escritos no puede ser más explícito y lleva el nombre de *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, mientras que el segundo con el título *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*, está escrito nada menos que en el año de la muerte de Luis XVI y del terror. En sí mismos esos escritos tienen un valor considerable, pues son muestras destacadas de la literatura alemana favorable a la revolución, pero cobran más valor en la medida en que apare-

cen también como hitos de la evolución de Fichte hacia su propia filosofía, y confirman hasta qué punto su pensamiento fue como quería un sistema de la libertad. En el primero de ellos, en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* Fichte tiene ya en cuenta la diferencia entre el libre pensamiento humano y el de los animales y lo sitúa precisamente en que las representaciones de éstos se siguen necesariamente, es decir, pertenecen al ámbito de la naturaleza, mientras que las del hombre en cuanto sujeto de ese derecho al libre pensamiento pertenecen a la libertad. El ejercicio de ese derecho es ya en sí mismo una forma de reunir teoría y praxis, y en todo caso significa precisamente darle un contenido a la serie de nuestras representaciones, lo que recuerda ya el sentido final del Yo fichteano. Y así en este momento puede Fichte afirmar: «la expresión de la libertad en el pensamiento es al igual que su expresión en la voluntad un elemento interno de la personalidad, es la condición necesaria mediante la cual sólo él puede decir Yo soy, soy un ser independiente».

De este modo el filósofo va perfilando y concretando en dirección al Yo lo que significa ese hecho originario que ya ha situado en el lugar sistemático del *principio de conciencia* de Reinhold. Pero paralelamente descubre ya, al hilo de su reflexión sobre la revolución, que la libertad no puede residir en ningún hecho: «en el juicio de una revolución sólo podemos hacernos dos preguntas, una sobre la legitimidad, y otra sobre la sabiduría de la misma. ¿Según qué principios juzgaremos tales hechos?, ¿a qué leyes los remitiremos? ¿A leyes que desarrollemos a partir de esos hechos o a partir de la experiencia en general? ¿O a partir de leyes eternas?»

Y sólo unas páginas más abajo aclara y concreta: «la existencia de esa ley en nosotros como hecho nos conduce a una forma originaria de ese Yo, y de esta forma de nuestro Yo se deduce la aparición de la ley en el hecho, como el efecto de la causa».

Ya encontramos a aquel *hecho de conciencia* como un derivado de una instancia anterior, y encontramos que esa instancia es pura libertad y que se llama Yo. Claro que todo esto nos lo dice Fichte al hilo de sendos escritos de teoría política, calificados de jacobinos por algunos autores, y no en un tratado sistemático sobre la filosofía en general y sus principios, del nivel de la llamada *Filosofía elemental* de Reinhold. Se trata desde luego de alusiones incidentales, en las que ni es mencionado Reinhold ni la *Filosofía elemental* de éste, pero que ponen de relieve la evolución del pensamiento de Fichte en una dirección que supera el principio de aquélla. En una obra menos importante del otoño de ese mismo año, en una reseña, encontramos ya la pri-

mera alusión a Reinhold, y allí se nos dice que Reinhold «trae un inteligible a la serie de las causas naturales e induce con ello a trasplantarlo a la serie de los efectos naturales, a suponer un inteligible que no lo es». Y en otra reseña posterior, Fichte es aún más explícito y afirma: «esta última, la razón práctica, ni se puede hacer pasar por un hecho, ni es un postulado». Finalmente en una tercera reseña, la llamada *Reseña de Enesidemo*, es cuando finalmente afirma de modo directo y expreso la incapacidad del principio de Reinhold, y cuando utiliza por primera vez la expresión *Tathandlung* para referirse a lo que ha de ser un verdadero principio de la filosofía, frente a la *Tatsache* de Reinhold, el *principio de conciencia* que se quedaría en la conciencia empírica y no llegaría al Yo absoluto, primera vez que utiliza aquí Fichte esa expresión.

V. La *Doctrina de la ciencia*

Si ahora reconsideramos el camino recorrido descubrimos que a fines de 1793 Fichte está en posesión de una convicción fundamental que afecta a la libertad, y que permite reunir teoría y praxis bajo la libertad, vemos que ha descubierto que el principio de Reinhold puede corregirse y que tiene ya bastante claro un principio alternativo, vemos también que ha hecho importantes reflexiones, en el espíritu de la filosofía crítica, sobre religión y política, pero no vemos en ningún caso que haya realizado desarrollos filosóficos de otro tipo. Y sin embargo en apenas unos meses en la primera mitad del año 94 presentará dos obras: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia,* y la ya tantas veces mencionada *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, en las que afirma poseer un sistema filosófico que no es otro que la *Doctrina de la ciencia.* Lo primero que habría que decir es que la filosofía de Fichte, y en particular esas dos obras, no pretenden ser un sistema del saber y sí sólo una especie de propedeútica la primera, y una investigación sobre los principios la segunda. Pero aun siendo esto cierto, también lo es que a fines de 1793 Fichte no posee ni esa propedeútica, ni un sistema general de lo que ha de ser una fundamentación, es decir, el equivalente de una filosofía de los elementos de Reinhold. Lo único que posee es una especie de comprensión intuitiva de que el principio de Reinhold ya no sirve y de que ha de ser sustituido por otro vinculado a la praxis, y al que él ha llegado en una trayectoria muy personal y en principio alejada de los problemas filosóficos más generales. Las circunstancias y la cierta notoriedad que ha alcanzado determinan sin embargo que Fichte tenga a su alcance la posibilidad de

hacerse con la cátedra que en Jena deja el propio Reinhold, a quien se le ha ofrecido un puesto en Kiel. La costumbre era entonces la de escribir un escrito programático y más tarde un manual, y eso es lo que nos ofrece Fichte en los dos escritos mencionados, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, y *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*. Se lanza a escribir sin tener demasiado claro nada excepto el principio. Ni siquiera el nombre de su filosofía, puesto que en un extenso trabajo que sin duda entra en el año 94 todavía no utiliza ese término y sí en cambio el de *Filosofía de los elementos*. En realidad ese extenso trabajo, inédito en su día y hasta los años 70 del siglo xx, es el verdadero laboratorio de lo que será después su filosofía, el lugar donde en una tarea intensa que puede seguirse paso a paso, y ya en posesión del principio propio, se lanza Fichte a reconstruir la *Filosofía de los elementos* de Reinhold, de ahí el nombre de ese escrito, *Eigne Meditationen* o *Meditaciones propias* sobre la *Filosofía de los elementos* de Reinhold. En la lectura de ese escrito se puede asistir a las vacilaciones de Fichte para avanzar desde el primer principio, a la necesidad de establecer un segundo principio, a los primeros pasos de la dialéctica, a la primera formulación de una deducción a partir del principio, al papel decisivo ya de la imaginación, a la primacía de la praxis, y en fin al nervio central y fundamental de lo que serán las sucesivas presentaciones de su filosofía. Pero esas meditaciones eran demasiado personales, estaban llenas de vacilaciones, y había que articularlas y presentarlas al público. En el escrito programático Fichte se limita a casi reproducir el concepto de ciencia de Reinhold, los requisitos que ha de cumplir un sistema para serlo, la organización interna, etc. Lo único original del escrito está precisamente en que se adaptan los principios generales y formales de la noción de sistema y de ciencia en Reinhold al nuevo principio ya anunciado por Fichte desde la *Reseña de Enesidemo*. Por lo demás el nombre ya no es el de la *Filosofía de los elementos* de Reinhold, sino que aparece por primera vez el de *Doctrina de la ciencia*, aunque sabemos que Fichte barajó varios.

En cuanto al segundo trabajo de 1794 es la tantas veces citada *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, la obra que en gran medida moldeó la imagen de Fichte y de su sistema. Pero lo cierto es que es una obra llena de defectos, que le dio fama a Fichte, pero le acarreó importantes malentendidos, y sobre todo una obra que en gran parte traicionó su propia idea tal como aparecía expresada en el principio, su intuición fundamental, podríamos decir. Desde luego eso poco importa a la historia de la filosofía, que se construye al margen de las intenciones de sus protagonistas, porque lo que el tiempo ha demos-

trado que necesitaba la revolución burguesa era un cierto orden para los nuevos principios. La noción de sistema de Reinhold con su carácter deductivo, y no en el sentido kantiano de deducción trascendental, al determinar la presentación del principio de Fichte, hizo que éste se viera envuelto en una serie de problemas que muy bien podría haberse evitado. Si su principio hubiera sido presentado como trascendental, inmanente, y la deducción misma también, se habría evitado la polémica acerca de la filosofía de la naturaleza, las críticas de Hegel a su filosofía como incapaz de deducir el No-Yo a partir del Yo. Se habría evitado en fin recibir el reproche de ser un dogmatismo de la conciencia. Pero tal vez en ese caso su filosofía habría pasado inadvertida, porque no permitía reintegrar ese orden en el seno de la revolución que es lo que entonces buscaba la Europa del cambio de siglo, ni hubiera dado paso tampoco a la dialéctica de Hegel. Por lo demás ya dijimos más arriba que en sí mismo el principio de Fichte contenía algo de reaccionario, y es eso sin duda lo que le llevó al encuentro con Reinhold. Sea como fuera, lo que importa es que la *Fundamentación* de 1794 dejó consagrada la formulación de los tres principios, el primero de ellos incondicionado en cuanto al contenido y a la forma, el Yo, el segundo condicionado en el contenido e incondicionado en la forma, el No-Yo, y el tercero condicionado en la forma e incondicionado en el contenido.

Esta presentación es un tanto artificiosa y obedece en realidad al programa formal heredado de Reinhold, a la exigencia de sistema del escrito programático y a una cierta arquitectura, pero más allá de éste lo que hace es expresar en forma deductiva un pensamiento cuyo núcleo es como sabemos el esfuerzo de pensar la naturaleza necesaria de la ciencia, el mundo kantiano de los fenómenos, desde el punto de vista de la libertad y bajo la primacía de la libertad. O dicho de otra forma, presentar conciliados naturaleza y libertad bajo un principio común que es la libertad. Esto a su vez significa de hecho que lo primero que se piensa es la libertad, como tal incondicionada en todos los sentidos, que es justamente ese Yo, lo segundo que se piensa es la naturaleza, el No-Yo, incondicionada en cuanto a la forma de pensarla, pero condicionada desde el punto de vista del contenido, en cuanto que quien la piensa es el sujeto libre titular de las representaciones. Pero como es obvio ambos, el Yo y el No-Yo se dan a la vez, por así decir, en el sujeto, y no son realidades aisladas en las que uno, el Yo, preceda al otro, el No-Yo, como cabría pensar y se ha pensado con demasiada frecuencia, sino sólo principios explicativos, y en este sentido el que aparece como tercer principio es el que mejor muestra lo que Fichte está pensando: en la representación al Yo divisible se le opone un

No-Yo divisible. Es decir, si sustituimos los términos Yo y No-Yo por sujeto y objeto, entonces lo que se nos dice es que en la representación a un sujeto divisible se le opone un objeto divisible, es decir, que hay que pensar la naturaleza (No-Yo) como siendo compatible con la ibertad (Yo). Esto nos recuerda mucho al principio de conciencia de Reinhold, pero con dos precisiones, dadas en realidad en los dos primeros principios, y que son justamente el resultado de la ya analizada trayectoria de Fichte. La primera es que ahora todo depende de la libertad, de ese Yo que aparece como incondicionado en todos los sentidos. La segunda es que el término divisible señala justamente esa dinámica de tensión entre la libertad fundamental del Yo y la resistencia que a cada paso encuentra para realizarse como parte que es de un mundo empírico. A partir de aquí Fichte divide la obra en dos partes: *Fundamentación del saber teórico* y *Fundamentación del saber práctico*. En la primera de ellas asistimos a un proceso que conduce desde los principios citados, pasando por las categorías y por el espacio y el tiempo hasta la deducción de la representación, es decir, un proceso que permite obtener la representación, clave para pensar la naturaleza, no sólo como compatible con la libertad, sino incluso como surgiendo de la libertad misma. En esa deducción, con su elaborado y complejo juego de oposiciones, están ya dados los primeros pasos de la dialéctica, que Hegel sólo tendrá que reorientar de nuevo. En la parte dedicada al saber práctico asistimos a la explicación de la moral fichteana, como una concepción en la que el Yo puro se encuentra en la inevitable tendencia de ser idéntico consigo mismo, es decir, de negar y a superar la necesidad del yo asociado al mundo empírico (el No-Yo).

La presentación revela un considerable esfuerzo especulativo por parte de Fichte, un indudable genio sistemático, una originalidad extraordinaria, y es en todo caso una de las obras a considerar en la historia de la filosofía. Pero algunas de esas virtudes, justamente se volvieron contra la comprensión del sistema. Así la clara ordenación en principios, que más tarde se reproduce en tríadas a lo largo de todo el escrito, llevó a pensar como hemos señalado reiteradamente, que el Yo de Fichte era una especie de sustituto de la divinidad, una especie de Yo creador del mundo, e hizo imposible comprender cómo se pasaba del Yo al No-Yo, con todo lo que esto supone para el resto del sistema. A ese malentendido fundamental le siguieron muchos otros, lo que provocó una considerable desesperación por parte de Fichte y una enorme incomodidad con su propia obra. Ya en el año 96 escribe el *Fundamento de la doctrina del derecho natural*, de la que dirá enseguida que la prefiere con mucho a la presentación de 1794. No habiendo conseguido el objetivo, en el

año 97 escribe distintas obras, todas con el mismo fin que es el de dotar de claridad a su pensamiento y superar los malentendidos generados. En la *Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia* se ocupa, por ejemplo, de la cuestión de la intuición intelectual. Como sabemos Kant la había rechazado precisamente al señalar que todas nuestras intuiciones son sensibles. Fichte sin embargo en la *Reseña de Enesidemo* había hecho como de pasada una mención a una supuesta intuición intelectual del Yo y de los principios. También en ese año impartió en lecciones una nueva forma de exponer la *Doctrina ciencia*, la que llamó *nova methodo*, y en la que prescindió de la exposición deductiva en tres principios para buscar un nuevo método que parte de esa intuición intelectual, pero de acciones y no de objetos, es decir, del Yo entendido como acción originaria que permite explicar de forma trascendental el *factum* en el que quedan reunidas libertad y necesidad.

Pero Fichte no había aún terminado de aclarar y de exponer su doctrina cuando se vio envuelto en una nueva polémica, que fue decisiva para su trayectoria posterior. En el año 99 escribió una especie de folleto en el que trataba de explicar su concepción de la intersubjetividad, como una síntesis superior de las relaciones humanas a partir de un concepto ético fundamental pensado en su *Doctrina de la ciencia*, el Yo puro, y por tanto como un fundamento de una ordenación moral del mundo. El folleto se llamaba *Sobre nuestra creencia en un orden moral del mundo*, y era en realidad respuesta a otro escrito previo de Forberg. Fichte no se esperaba la tormenta que siguió al escrito. Se le acusó de ateísmo y desató una polémica que se conoce con ese nombre de *polémica sobre el ateísmo*. Fichte se defendió en distintos escritos, pero los enemigos reaccionarios de Jena nunca perdonaron los resabios jacobinos de Fichte, y menos en una Europa que veía con alivio el retroceso de los peores momentos de la revolución. El resultado fue que se quitaron de en medio a Fichte, quien tuvo que ir a Berlín, donde llegará a ser el primer rector de su Universidad en el año 1810. La concepción religiosa de Fichte era desde luego atea por mucho que él se defendiera, puesto que la divinidad venía a traducirse en lo que el llamaba el gobierno espiritual del mundo, en una especie de síntesis del mundo espiritual, es decir, una especie de armonía de la intersubjetividad, muy lejos del Dios personal. Pero para un cristiano prescindir del Dios personal, entendimiento y voluntad es ateísmo. Jacobi ya había acusado de tal al panteísmo de Spinoza. Fichte nunca se recuperó del todo de esta polémica, y hay intérpretes que consideran incluso que a partir de ahí su sistema cambió en una dirección religiosa. Sea como fuere en el año 1800 escribe una versión popular dialogada de su

pensamiento bajo el título *Destino del hombre*, en la que además de exponer su doctrina de forma simplificada, termina con una apelación a la fe y a la vida más allá del mundo sensible y que expresa sin duda los efectos de la polémica.

Hasta la fecha de su muerte en 1814 Fichte ofreció nuevas versiones de su obra, y publicó además escritos de diversos ámbitos, de entre los que destacamos los *Caracteres de la edad contemporánea*, que contienen ya una filosofía de la historia, o los famosos *Discursos a la Nación* alemana tras la invasión de Prusia por los ejércitos napoleónicos, y uno de los primeros documentos del nacionalismo alemán y europeo, la *Exhortación a la vida bienaventurada*, o el *Estado comercial cerrado* donde conviven de modo peculiar elementos del liberalismo político con una particular concepción de economía planificada. Esa variedad de intereses y realizaciones no sólo es coherente con los inicios de Fichte, sino que pone además de manifiesto la riqueza de su principio de la filosofía, incluso a pesar de las dificultades de su sistema.

VI. El *Ensayo de una crítica de toda revelación*

En cuanto a la obra que aquí presentamos, el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, el lector tiene ya datos suficientes sobre el lugar y el momento de la obra en la trayectoria de Fichte, pero vamos a reconsiderar ahora algunos aspectos que faciliten su lectura. A este respecto lo primero que hay que recordar es la filiación del escrito, que obedece a dos tradiciones en el fondo estrechamente vinculadas. La primera de ellas es la evolución del joven Fichte, preocupado, como sabemos, fundamentalmente por la relación entre el sentimiento y la reflexión en orden a la vida religiosa. Sabemos que Fichte prioriza ya en este momento al sentimiento, lo que le sitúa en la estela prerromántica de un Rousseau. Pero esa prioridad dada al sentimiento no se hace desde un irracionalismo, sino más bien desde una posición característicamente ilustrada, desde una cierta concepción deísta, en la que la razón queda reservada al ámbito de la naturaleza. La tendencia de Fichte es a hacer conciliables ambas, precisamente atribuyendo a cada una de ellas una facultad. Es en este estado de cosas donde aparece la otra fuente de la crítica de la revelación, la filosofía de Kant, y en especial de la razón práctica kantiana. También Kant ha bebido de Rousseau, también las *Críticas* tienen un origen ilustrado, pero la moral kantiana nada sabe de sentimientos, de motivos patológicos, sino que identifica el sentimiento moral con la pura razón en una ética formal y abstracta. La libertad sólo es posible allí don-

de la dimensión nouménica del hombre, exclusivamente racional actúa al margen de cualquier otra consideración, al margen del sujeto empírico. Esta concepción de Kant encajaba muy bien con la comprensión previa de Fichte sobre el problema, pero le obliga a introducir alguna modificación. La vieja oposición fichteana entre reflexión y sentimiento, aparecía ahora convertida en una nueva entre libertad y necesidad, entre razón teórica y razón práctica. ¿Qué papel le quedaba entonces al sentimiento, a la emotividad, que tan decisiva función había jugado según Fichte en la instrucción religiosa, tal como puede rastrearse ya desde sus primeros escritos? El marco general para responder a esta cuestión era en todo caso la filosofía de Kant, y por tanto el carácter subordinado de la religión con respecto a la moral, y en el interior de éste marco el sentimiento moral puro kantiano, el racional puro era aquel que no necesitaba de ayuda alguna. Es el que define la moral, y el que determina todo lo demás. Pero junto a la condición nouménica se da una condición empírica de lo humano, y es aquí donde desempeña su papel otro tipo de elemento sentimental como auxiliar de la religión. El hombre en la medida en que es empírico está sometido, por así decirlo, a una carencia fundamental, es incapaz de dejar de escuchar la inclinación empírica, patológica, y por tanto requiere de un refuerzo sensible que le reconduzca a la ley moral. Ese refuerzo lo da precisamente la revelación en las religiones positivas, que son necesarias precisamente por este orden de cosas.

En efecto, Fichte, una vez establecida en términos kantianos la dependencia de la religión respecto de la moral, distingue dos tipos de religión, la natural y la revelada. Es esta última la que le interesa porque es la que tiene en cuenta la dimensión no racional, empírica, del hombre, la que dependiendo de la moral, sin embargo, no es estrictamente moral en el sentido kantiano. La revelación aparece así como un efecto de lo suprasensible en el mundo sensible, y cuyo objetivo último es recodar a los hombres los preceptos de la moral. No se trata pues de generar el sentimiento moral, que no puede nacer nunca de un motor empírico, sino de ayudarle en el ámbito sensible en el que se ha de mover en el hombre, y ayudarle mediante la imaginación. En este sentido es importante la distinción que establece Fichte entre la facultad superior e inferior de desear, que por una parte se hace eco de los dos ámbitos sentimentales, pero sobre todo señala los dos niveles de actuación de la moral. En la superior se da la fuente misma de la moral, y es el fundamento de todo lo demás, y de hecho el origen del Yo de Fiche, mientras que la inferior es aquella en la que se desea un objeto de forma condicionada, es decir, desde el carácter empírico. Pues bien, cabría

decir que la religión revelada lo que viene a hacer es coordinar ambos tipos de deseo. Se trata de hacer coincidir la segunda con la primera, de reconducir la segunda hacia la primera. La revelación aparece pues como una auxiliar, realista cabría decir, ante el hecho irrebasable de que el hombre tiene una dimensión empírica, no pura. Ya en posesión de su sistema la moral de Fichte vendrá determinada por esa misma dialéctica, la de una inevitable tensión entre el Yo puro, el Yo absoluto, y la resistencia que le opone la condición empírica de lo humano. La religión revelada ayudaría a vencer esa resistencia valiéndose de medios empíricos y sensibles. Pero esa resistencia con la que necesariamente hay que contar era más o menos lo que Kant había llamado mal radical, es decir, la constitutiva raíz del mal moral, en un escrito que aparecerá finalmente en 1793, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*.

La exposición está formalmente dividida en parágrafos con arreglo a un orden deductivo que es más o menos el que hemos presentado en las líneas anteriores. El parágrafo 1 está dedicado a una introducción del problema en términos estrictamente kantianos y dentro del marco de la razón práctica kantiana. En el segundo parágrafo se contiene una teoría general de la voluntad, donde en realidad trata de la posibilidad misma de la acción moral, y que Fichte añade como cuestión previa, y lo que señala ya que estamos ante un problema en el seno de la filosofía moral. Los dos parágrafos siguientes están dedicados a deducir la religión a partir de la moral, y a establecer las divisiones entre religión natural y revelada, para, una vez hecho esto, pasar en los siguientes a definir la noción misma de revelación según la materia, según la forma, y deducirla desde los principios de la razón pura. Una vez establecido el carácter y la función de la revelación, que queda en todo sometida a la razón práctica, Fichte considera factible obtener los criterios que permitan discriminar cualquier revelación, y a ello dedica la parte final del trabajo, desde el parágrafo 10 al 14, añadiendo uno final de consideración general.

En sí misma considerada la obra tiene el estimable valor de ser una de las primeras reflexiones y aplicaciones hechas desde la filosofía crítica y trascendental, y como tal estimada por Kant, que fue quien facilitó el proceso de publicación. En este sentido es una obra perfectamente ilustrada y kantiana a la vez, y que en efecto somete la religión revelada a una deducción racional, y que de paso hace interesantes reflexiones sobre distintos aspectos del fenómeno religioso, o sobre las coincidencias inevitables del cristianismo con la razón. Tan fiel fue la obra al espíritu de Kant que al aparecer en Königsberg y sin autor se atribuyó en un primer momento al mismo Kant y como tal fue

reseñada y recibida. Ese malentendido, aclarado inmediatamente por el propio Kant, no dejó sin embargo de ser positivo para Fichte, quien no perdió ya la notoriedad alcanzada. Pero Fichte enseguida dejó de estimar ese escrito suyo y se mostró especialmente crítico con él. Posiblemente esa actitud negativa se vincule al hecho de que Fichte en ese momento no estaba todavía en posesión de su sistema, y que precisamente por eso es demasiado fiel al pensamiento de Kant. Sin embargo, de no haberse convertido Fichte en el filósofo importante que luego fue, la obra no habría desmerecido como lo que fue en la primera intención de Fichte, un escrito de filosofía de la religión que se enfrentaba más que eficazmente y desde el arsenal crítico con el problema de los límites y el valor de la revelación, lo cual en aquellas fechas era un problema de primer orden. Desde este punto de vista ya quedaría justificada esta primera versión en castellano. Kant mismo se vio obligado a escribir poco después, en realidad estaba ya en ello cuando Fichte presentó su escrito, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde en lo fundamental enfoca el problema en términos análogos, aunque es más profundo en el tratamiento y mucho más amplio en los problemas que trata, lo que muestra hasta qué punto Fichte había acertado a hacer su crítica de la revelación. Pero el escrito de Fichte es también un documento decisivo en la evolución de su filosofía, no sólo por ser su primera publicación propiamente dicha, que causó un considerable impacto, lo que por sí justificaría también su presentación en castellano, sino porque la segunda edición anuncia ya las premisas fundamentales de lo que será su pensamiento y es en este sentido de enorme utilidad para quien quiera adquirir una idea de la evolución del Fichte anterior a la *Doctrina de la ciencia*. Por lo demás la obra, traducida ya a las principales lenguas europeas, al francés, al inglés, al italiano, merecía una versión castellana.

Nuestra edición se ha basado en la versión alemana de la llamada edición crítica, *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Byerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgartt-Bad Cannstatt, Friedrich Fromma Verlag, 1964 I, 1, 15-166 a cargo de la Academia de Ciencias de Baviera, por lo que hemos adoptado los mismos criterios que en ésta, presentando en primer lugar la primera edición, añadiendo en apéndice los dos parágrafos completos añadidos por Fichte en la segunda, y aclarando mediante notas a pie de página las modificaciones significativas entre ambas ediciones. Entre corchetes señalamos la paginación del texto alemán. Las notas introducidas por nosotros van seguidas de la expresión *[N del T.]*. Las demás son de Fichte.

BIBLIOGRAFÍA

This page intentionally left blank

Ediciones de Fichte en castellano

Algunos aforismos sobre religión y deísmo (1790). Reflexiones religioso-filosóficas (1791). Presentación y traducción de J. L. Villacañas, en *Er. Revista de filosofía*, Sevilla (3), 1987, págs. 171-184.

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos. Estudio preliminar, traducción y notas de Faustino Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986.

Reseña a Creuzer. Presentación, traducción y notas de Vicente Serrano, en *ANABASIS* (2) 1995, 39-50.

Reseña de Enesidemo. Traducción de Virginia López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía. Como texto de invitación a sus conferencias sobre esta ciencia. Traducción de Manfred Kerkhoff, en *Diálogos*, 6 (1969), N. 14, 9-49.

Doctrina de la ciencia. Traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975

Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua. Traducción de Rita Radl Philipp, Madrid, Tecnos, 1996.

Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia. Traducción de José Luis Villacañas, Manuel Ramos, Faustino Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia. Traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.

Introducciones a la Doctrina de la ciencia. Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabadas, Madrid, Tecnos, 1987.

Doctrina de la Ciencia nova methodo. Edición de José Luis Villacañas y José Luis Ramos, Valencia, Nathan, 1987.

El destino del hombre. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid, Espasa Calpe, 1976.

El Estado comercial cerrado. Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad. Estudio preliminar, traducción y notas de Alberto Ciria, Madrid, Tecnos, 1998.

La exhortación a la vida bienaventurada. Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.

Los caracteres de la edad contemporánea. Traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

Discursos a la Nación alemana. Traducción de María Jesús Varela y Luis Acosta, Madrid, Aguilar, 1977.

Doctrina de la ciencia 1811. Introducción de Reinhard Lauth, traducción y apéndice de Alberto Ciria, Madrid, Akal, 1999.

Cassirer, Ernst, *El Problema del conocimiento. III. Los sistemas postkantianos*. Traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1986.
Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán. II. El Idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, Barcelona, Herder, 1986.
Cruz Cruz, Juan, «Introducción», en Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, págs. XV-XVI.
Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
El inicio del Idealismo alemán. Edición a cargo de Jacinto Rivera de Rosales y O. Marquard, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
Fichte. El dominio de la razón. Edición de J. L. Villacañas y Faustino Oncina, Murcia, Daimon, 1994.
Fichte: 200 años después. Edición a cargo de Virginia López Domínguez, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
López Domínguez, Virginia, *Fichte*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993.
— *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
Lauth, Reinhard, *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la ciencia*, Madrid, UNED, 1999.
Oncina Coves, «Maimon y Fichte. Una interpretación postkantiana de la filosofía del criticismo», en *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.
Riobó González, Manuel, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.
Rodríguez García, José Luis, *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1982.
Serrano Marín, Vicente, *El problema del ser en los orígenes del Idealismo alemán. La cuestión del primer principio en Fichte y Schelling*, Madrid, UCM, 2001.
Villacañas, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990.
— *La filosofía del Idealismo alemán*, Madrid, Síntesis, 2001, 2 vols.

CRONOLOGÍA

This page intentionally left blank

Vida y obra de Fichte	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1762 — Nace en Rammenau.		
	1763 — Final de la Guerra de los Siete Años.	
	1766 — Motín de Esquilache en España.	
1774 — Entra a estudiar en la *Schulpforta*.	1774 — Motín del té en América del Norte.	1774 — Publicación de *Werther*.
		1775 — Primera máquina de vapor.
	1776 — Declaración de independencia en América del Norte.	1776 — Publicación de *La Riqueza de las naciones*.
1780 — Abandona la escuela y comienza los estudios universitarios.		
	1781 — Batalla de Yorktown.	1781 — *Crítica de la razón pura*.
	1783 — Tratado de Versalles.	1783 — Puesta en práctica del pudelado.

Vida y obra de Fichte	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1788 — Actividad docente en Zúrich. Conoce a su futura mujer.	1788 — Constitución Estados Unidos.	1788 — *Crítica de la razón práctica.*
	1789 — Revolución Francesa. — Carlos IV rey de España.	1789 — Se publica *Ensayo sobre la población* de Malthus.
1790 — Entra en contacto con la filosofía de Kant y comienza a estudiar su obra.	1790 — Muerte de José II de Austria.	1790 — Kant, *Crítica del juicio.* — Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa.*
1791 — Visita a Kant en Königsberg, comienza a escribir la *Crítica de la revelación.*	1791 — Constitución en Francia.	
1792 — Aparece anónima la primera edición de la *Crítica de la revelación.*	1792 — Proclamación de la República en Francia.	1792 — *Majas* de Goya. — Se establece el metro como unidad de longitud.
1793 — Segunda edición del escrito sobre la revelación. — Escritos sobre la Revolución Francesa. — Esboza ya lo que será su filosofía.	1793 — Ejecución de Luis XVI. — Dictadura jacobina. — Coalición europea contra Francia.	

1794
— *Reseña de Enesidemo.*
— *Fundamentación de la Doctrina de la ciencia.*

1794
— Fin del terror en Francia.

1795
— Constitución del año III en Francia.

1796
— *Fundamentación del derecho natural.*

1796
— Laplace, *Mi sistema del mundo.*

1797
— *Doctrina de la ciencia nova methodo.*
— *Introducciones a la Doctrina de la ciencia.*

1797
— Éxitos de Napoleón en Italia.

1798
— *Sistema de la ética.*

1798
— Hölderlin, *Hyperion.*

1799
— Surge la *Polémica sobre el ateísmo*, y Fichte se defiende en su *Apelación al público.*

1799
— 18 de Brumario en Francia.

1799
— Beethoven, *Patética.*

1800
— Fichte abandona Jena.
— *El Destino del hombre.*
— *El estado comercial cerrado.*

1800
— Victoria de Napoleón en Marengo.

1800
— Schelling, *Sistema del Idealismo transcendental.*
— Pila eléctrica de Volta.

1801
— Elabora una nueva versión de su sistema.

1801
— Alejandro I en Rusia.

1801
— Hegel, *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling.*

Vida y obra de Fichte	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
	1802 — Paz de Amiens.	1802 — Hegel, *Fe y saber.*
1804 — Nueva versión del sistema.	1804 — Napoleón emperador.	1804 — Muerte de Kant. — Beethoven, *Heroica.*
	1805 — Trafalgar.	
1806 — *Caracteres de la edad contemporánea.*	1806 — Fin del Sacro Imperio.	1806-1807 — Hegel, Fenomenología del espíritu.
1808 — *Discursos a la Nación alemana.*	1808 — Motín de Aranjuez en España. — Se inicia la Guerra de Independencia en España.	1808 — Leyes de Gay-Lussac. — Dalton, *Teoría de los elementos químicos.*
1810 — Nueva versión de la *Doctrina de la ciencia.*	1810 — Boda de Napoléon con Maria Luisa. Máximo apogeo del Imperio napoleónico.	1810 — Mdme. De Stael, *Sobre Alemania.* — Goya, *Desastres de la guerra.*
1811 — Rector de la Universidad de Berlín.		1811 — Leyes de Avogadro.
	1812 — Constitución en España.	1812 — Byron, *Childe Harold.* — Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

1813
— Doctrina del Estado.

1814
— Muere enfermo de tuberculosis.

1813
— Derrota francesa en Leipzig.

1814
— Abdicación de Napoleón. Imperio de los 100 días.
— Congreso de Viena.
— Fernando VII regresa a España.

This page intentionally left blank

ENSAYO DE UNA CRÍTICA DE TODA REVELACIÓN

This page intentionally left blank

[17] Prólogo

Este trabajo se llama *ensayo*, no porque sus investigaciones sean de esas en las que se anda completamente a ciegas y en las que no se puede hallar nunca un resultado cierto, sino más bien porque no me concedo a mí mismo la madurez necesaria como para presentar ese seguro resultado. Al menos en su primera intención el escrito no estaba destinado a la publicación. Pero hombres dignos de consideración lo juzgaron benévolamente, y fueron ellos los que me suscitaron la primera idea de presentarlo al público.

Helo aquí. El estilo y la forma son cosa mía. La censura o el desprecio que les corresponda sólo a mí me afecta y tiene poca importancia. El resultado es asunto de la verdad, y eso ya importa más. Eso ha de ser sometido a un examen riguroso, pero también esmerado e imparcial. Por lo menos yo he escrito imparcialmente el ensayo.

Puedo haberme equivocado, y sería un milagro que no lo hubiera hecho. El tono de reprobación que haya merecido por ello, que lo decida el público.

Toda rectificación que haya que hacer y en el tono en que deba ser hecha, la reconoceré agradecido. Toda objeción que me resulte contraria al asunto de la verdad la trataré lo mejor que pueda. A ésta, a la verdad, me consagro de modo solemne en mi primera aparición en público. Sin consideración hacia ningún partido, o hacia el propio honor, reconoceré siempre aquello que tenga por verdadero, y nunca aquello que no tenga por tal. Que el público me permita por esta primera y única vez el haber hablado de mí. Puede que esta aseveración le resulte intrascendente, pero para mí era importante tomarla como testimonio de mi solemne promesa.

Königsberg, diciembre de 1791

This page intentionally left blank

[18]

§1
Introducción

Resulta cuando menos un fenómeno notable para cualquier observador el hecho de que en todas las naciones, tan pronto como se han elevado desde el estado de la más completa incultura al estado de sociedad, se encuentran concepciones acerca de una comunicación entre seres superiores y el hombre, tradiciones de inspiraciones sobrenaturales y de acciones de la divinidad sobre los mortales, más toscas en unos casos, más elaboradas en otros, pero en todas ellas en definitiva se encuentra un concepto de la revelación. Tal concepto parece, pues, ya en sí mismo, aunque sólo fuera por su universalidad, digno de alguna atención, y parece que una filosofía mínimamente respetable debería cuando menos rastrear sus orígenes, investigar sus pretensiones y sus justificaciones, y tras la consideración de tales descubrimientos ofrecer su juicio, así como remitir el tal concepto inmediatamente o bien al de los que caen bajo el engaño o bien al país de los ensueños. Si tal investigación ha de ser filosófica, debe entonces serlo a partir de principios *a priori*, y ciertamente, en la medida en que tal concepto se relaciona con la religión, debe presentarse a partir de los de la razón práctica, y se ha de abstraer completamente de lo particular en una revelación dada posible, o incluso ignorar si se da alguna, para presentar únicamente los principios universalmente válidos para toda revelación.

Puesto que en el examen de un objeto que parece tener tan importantes consecuencias para la humanidad, sobre el que cada cual tiene su derecho, y que la mayoría practican, y que es por ello o bien ilimitadamente venerado o bien despreciado u odiado sin medida, resulta muy fácil dejarse arrebatar por una opinión preconcebida, por ello es doblemente necesario atenerse aquí al camino que señala la crítica, y seguir recto ese camino sin ningún objetivo ante los ojos, y esperar su sentencia, sin llevarla anticipadamente en los labios.

This page intentionally left blank

[19]

§2[1] (3)
Deducción de la religión en general

[Mediante la legislación de la razón, meramente *a priori*, y sin relación a ninguna finalidad particular, es dado un fin último, esto es, el Sumo Bien, es decir, la más elevada perfección moral, unida a la suprema felicidad[2]. Mediante el imperativo somos determinados necesariamente a desear ese fin último, pero no podemos conocer ni su posibilidad ni su imposibilidad según leyes teóricas, bajo las que recae todo nuestro conocimiento. Si quisiéramos tenerlo por imposible, entonces en parte admitiríamos algo sin fundamento, en consideración a las leyes teóricas, en parte nos pondríamos a nosotros mismos en la contradicción de desear algo imposible. O si queremos sólo mantener en su lugar a la posibilidad o a la imposibilidad, entonces no admitiríamos ni la una ni la otra. De lo cual resultaría una total indiferencia que no parece conciliable con nuestro deseo de ese fin último. No nos queda pues otra cosa que creer en su posibilidad, es decir, aceptarla no mediante fundamentos obtenidos objetivamente, sino movidos a querer su realidad mediante la necesaria determinación de nuestra facultad de desear. Una vez que aceptamos la posibilidad de ese fin último, entonces no hay más remedio que aceptar, so pena de la mayor inconsecuencia, todas las condiciones bajo las que es pensable para nosotros. La suprema moralidad unida a la suprema felicidad tiene que ser

---

[1] En la segunda edición Fichte incluyó un nuevo párafrafo 2, que recogemos íntegro en el apéndice, y sobre cuya importancia ya nos hemos explicado en la Introducción. Este parágrafo pasó en esa segunda edición a ser el número 3, nueva numeración que señalaremos en lo sucesivo entre paréntesis junto a la numeración de la primera edición. *[N. del T.]*.

[2] Desde las primeras líneas se puede apreciar el carácter kantiano del escrito. Algo más arriba nos había dicho que el objeto de la obra dependía en todo de la razón práctica, y ahora arranca justamente de la noción kantiana de Sumo Bien que es la versión moral de la divinidad kantiana, y que trata de resolver esa doble dimensión empírica y racional del hombre, clave del pensamiento de Kant. *[N. del T.]*.

posible. Pero la suprema moralidad es[3] sólo posible en un ser cuya facultad práctica esté completa y únicamente determinada realmente mediante la ley moral (y no sólo que *deba* ser determinada por ella). Un ser semejante debe poseer a la vez la suprema felicidad, si es que en él es pensado como alcanzable el fin último de la ley moral. Así pues, el enunciado según el cual existe un ser en [20] el que la suprema perfección moral se da reunida con la suprema felicidad es un enunciado completamente idéntico al que afirma que es posible el fin último de la ley moral. Pero como nosotros todavía no podemos pensar en qué consiste un ser semejante, y cómo puede ser posible, entonces no hemos desarrollado aún en lo más mínimo su concepto. Para poder desplegarlo debemos considerar otros seres morales que conozcamos y que somos nosotros mismos. Pues nosotros, seres racionales finitos con respecto a nuestra naturaleza racional, debemos por tanto ser también determinados mediante la ley moral. Pero nuestra naturaleza sensible, que posee un importante influjo sobre nuestra felicidad, no es determinada por aquélla sino por otra ley completamente distinta. Nuestra razón ha de generar, pues, en nosotros una primera parte del Supremo Bien, pero la segunda parte no puede realizarla, puesto que aquello de lo que depende no cae bajo su legislación. Pero si esta segunda parte, y con ello la totalidad del Supremo Bien respecto de la naturaleza racional finita, debe ser tenida por imposible, lo que vendría a contradecir nuestra determinación de la voluntad, entonces con la misma certeza que aceptamos que la exigencia del fin último de la ley moral es posible en nosotros, debemos admitir también que la naturaleza sensible está bajo el dominio de alguna naturaleza racional, aunque no sea como la nuestra, y hemos de admitir que existe un ser que no sólo es independiente de la naturaleza sensible, sino que ésta más bien depende de él, y puesto que esa dependencia debe serlo respecto de la ley moral, entonces ese ser debe ser determinado completamente mediante la ley moral. Pero un ser semejante es Dios, supuesto inmediatamente con la posibilidad asumida del fin último de la ley moral. Debe pues existir un ser completamente santo, espiritual y omnipotente][4]. Ese ser, en virtud de la

---

[3] Cuando aquí y en lo que sigue nos explicamos de modo categórico con la expresión de la necesidad, con ello no pretendemos en absoluto que nuestros principios pasen por válidos objetivamente, sino que decimos sólo que aceptamos la posibilidad del Supremo Bien con arreglo a nuestra condición subjetiva, y que debemos pensarla como verdadera para nosotros. Hablamos pues sólo de una necesidad hipotética subjetiva, lo que recordamos aquí de una vez por todas, y como válido para todo el ensayo.

[4] En el parágrafo 3 de la segunda edición este texto, que recogemos entre

exigencia de la ley moral en [21] él, debe hacer surgir en los seres racionales finitos aquella completa relación de correspondencia entre la moralidad y la felicidad. Puesto que es sólo en él y mediante él como la razón domina la naturaleza sensible: él ha de ser perfectamente justo. En el concepto de todo lo existente en general no se piensa nada salvo la serie de causas y efectos en el mundo sensible según leyes naturales, así como las decisiones libres de seres morales en el suprasensible. Dios debe sin duda abarcar la primera, puesto que es él quien ha determinado las leyes de la naturaleza en virtud de su causalidad mediante libertad, y quien con arreglo a la misma ha dado el primer impulso a la serie continua de causas y efectos. Él debe conocer estos últimos en su totalidad, puesto que todos ellos determinan el grado de moralidad de un ser, y ese grado es la medida que ha de darse la distribución de la felicidad conforme a la ley moral en los seres racionales, de la cual es el ejecutor. Y puesto que nada es pensable para nosotros al margen de esas dos partes, entonces debemos pensar a Dios como omnisciente. En la medida en que los seres finitos permanecen como finitos, han de permanecer bajo otras leyes diferentes a las de la razón, pues tal es el concepto de la finitud en la moral[5]. En conse-

---

corchetes, fue sustituido por el siguiente: «Más arriba, a partir de la exigencia de la ley moral de no contradecirse por la superación de su legitimación del impulso sensible, hemos deducido una legalidad mediata de ese impulso mismo, y a partir de ésta a su vez una presumible congruencia plena entre el destino de los seres sensibles y su conciencia moral. E incluso si el impulso obtiene derechos legítimos en cuanto facultad moral, recibe menos un poder de legislar que una facultad física, que es más bien dependiente de leyes empíricas de la naturaleza y ha de esperar pasivamente a la satisfacción de las mismas. Esa contradicción de la ley moral consigo mismo en la aplicación a seres empírico-determinables habría sido simplemente desplazada y no eliminada de raíz. Pues si la ley da también un derecho al impulso a exigir su satisfacción, eso no le basta al impulso que no busca sólo un derecho sino afirmarse en sus derechos, lo que no puede realizar por sí mismo. Y con ello sigue igualmente insatisfecho, incluso a pesar de la autorización que la ley moral le concede para encontrarla. Es la ley moral misma la que, si no quiere contradecirse y dejar de serlo, debe afirmar esos derechos que ha concedido, y por tanto no sólo debe mandar sobre la naturaleza sino imperar sobre ella. Y eso no puede hacerlo en seres que se comporten pasivamente afectados por la naturaleza, sino sólo en un ser que la determine de modo absoluto, en el que se reúnan necesidad moral y libertad física absoluta. Llamamos Dios a ese ser. Con ello hay que asumir entonces la existencia de Dios tanto como la de la ley moral. Existe un Dios.

En Dios *impera la ley moral y sin limitaciones*. Dios es *santo y bienaventurado*, y cuando esto se piensa en relación a la ley moral, es *omnipotente...» [N. del T.].*

[5] La cuestión de la finitud tal como resulta de la obra de Kant, es justamente otro de los elementos decisivos de lo que más tarde será la llamada filosofía clásica alemana. Fichte la tomará de este ámbito kantiano y la otorgará en su filosofía un rango especulativo que culminará más tarde en la dialéctica de Hegel y en su distinción de una buena y mala infinitud. Asistimos aquí a los primeros

cuencia no llegarán nunca por sí mismos a la más completa congruencia de la felicidad y la moralidad. Ahora bien, la ley moral exige esto de manera totalmente incondicionada, y sin consideración alguna a la posibilidad o imposibilidad. Por ello esa ley no puede nunca dejar de ser válida, aunque nunca pueda ser alcanzada. Su exigencia no puede encontrar un final, puesto que no puede ser cumplida. Es válida para toda la eternidad. Realiza esa exigencia en cada ser santo, la de exigir en la eternidad el supremo bien en todas las naturalezas racionales, la de establecer en la eternidad la equiparación entre felicidad y moralidad. Cada ser debe entonces ser eterno él mismo para poder corresponder a una ley moral eterna, que determina su naturaleza, y [22] debe haber asimismo una eternidad con arreglo a esas leyes, en la que es establecida esa ley para todos los seres racionales, y que exige la eternidad. Debe entonces existir un Dios eterno, y cada ser moral debe durar eternamente si es que el fin último de la ley moral no ha de ser imposible. Tales son los postulados de la razón, que debemos aceptar en aras de nuestra determinación moral mediante la propia razón, pero desde luego no de modo objetivo, sino en cuanto subjetivos para nosotros, es decir, válidos sólo para forma humana de pensar.

Se dan en realidad dos determinaciones principales en el concepto de Dios que la razón determinada de modo práctico nos presenta mediante el mandato moral. La primera, que se sigue inmediatamente a partir de la posibilidad misma del fin último de la ley moral[6] en general, es que su esencia se determina completa y totalmente mediante la ley moral. La segunda, que se sigue de la aplicación de esa aceptada posibilidad a los seres morales finitos, es que determina la naturaleza sensible con arreglo a esas leyes. La primera establece a Dios como la más perfecta santidad, en la que la ley moral se presenta considerada de modo absoluto como el ideal [23] de la perfección moral. Y también como el único ser bienaventurado, pues es el único santo, y con ello a la vez como presentación del fin último de la razón práctica logrado, en tanto que supremo bien mismo, cuya posibilidad se postulaba. La segunda determinación le establece como el supremo regente del mundo según leyes morales, como juez de todo espíritu racional. La segunda le considera en y por sí mismo, con arreglo a su SER, y median-

---

pasos del llamado Idealismo alemán, unos primeros pasos en los que los términos empiezan a querer despegarse del suelo crítico kantiano y que nos acercan ya al siglo XIX. *[N. del T.]*.

[6] Cuando se habla de Dios, entonces la exigencia de la razón práctica no se denomina en él mandato sino ley. No expresa ningún *deber* sino un *ser*. En consideración al mismo no es imperativa sino constitutiva.

te esa consideración emerge como el más perfecto cumplidor de la ley moral. La segunda le considera según los efectos de ese ser sobre otros seres morales, y es entonces, en virtud de ellos, el supremo ejecutor, no subordinado a nadie, de las promesas de la ley moral, y con ello es también el supremo legislador. La consecuencia de esto no es aún inmediatamente clara, sino que debe ser explicada más extensamente en lo que sigue. En la medida en que permanecemos en tales verdades estamos en posesión desde luego de una TEOLOGÍA, la cual hemos de poseer para no poner en contradicción nuestras convicciones teóricas con la determinación de nuestra voluntad, pero no tenemos todavía una religión, la cual también tendría de nuevo algún influjo en cuanto causa sobre nuestra determinación de la voluntad. ¿Pero cómo surge la religión a partir de la teología?[7]

La teología *(logia)* es mera ciencia, conocimiento muerto sin influjo en la práctica. Pero en cambio la religión, según el significado de la palabra, debe ser algo que nos VINCULE, y desde luego que nos vincule MÁS INTENSAMENTE, de lo que lo estaríamos sin ella. En qué medida el significado de esa palabra es utilizado con rigor, lo veremos enseguida.

En primer lugar parece que la teología fundada a partir de tales principios no puede ser una ciencia sin más sin influjo en la práctica, sino que influida mediante una precedente determinación de la facultad de desear, debe actuar de nuevo sobre ésta. En cada determinación de la facultad inferior de desear debemos suponer al menos la posibilidad del objeto de nuestro deseo, y mediante esa suposición el objeto, antes ciego e irracional, se convierte inmediatamente en justificado y racional. Aquí tiene lugar pues de modo inmediato ese nuevo influjo. La determinación de querer el bien de la facultad superior de desear es sin embargo racional EN SÍ, puesto que se da únicamente mediante una ley de la razón y no requiere de ninguna justificación mediante el reconocimiento de la posibilidad de su objeto. Pero no reconocer esa posibilidad sería algo que iría contra la razón, y con ello la relación se ha invertido aquí. En la facultad inferior de desear se da la determinación mediante el objeto, en la facultad superior se realiza previamente el objeto mediante la determinación de la voluntad[8].

---

[7] Aquí pone énfasis en el aspecto práctico de la religión. Frente a una mera consideración especulativa de la divinidad, la religión, y en particular la revelada se convierte en un refuerzo que facilite la acción moral. Éste es el sentido fundamental de la obra y de la valoración que Fichte hace de la revelación. La posición de Kant es en lo fundamental también esa. *[N. del T.].*

[8] Este párrafo, confuso y poco afortunado en la redacción, es decisivo para todo el escrito, como comprenderá enseguida Fichte que dedicará todo el nuevo

[24] El concepto de algo que es justo sin más *(recht)*[9], es decir, el de la necesaria congruencia del grado de felicidad de un ser racional, o de un ser considerado en cuanto tal, con el grado de su perfección moral, se da *a priori* en nuestra naturaleza, independiente de conceptos naturales, y de cualquier experiencia posible mediante los mismos. Si consideramos esta idea como mero concepto, sin relación a la facultad de desear por ella determinada, entonces no puede ser y llegar a ser para nosotros nada más que una ley de nuestra facultad de juzgar dada por la razón a nuestra reflexión, acerca de determinadas cosas naturales que han de ser consideradas en otro respecto que el de su ser, en el de su deber ser. En ese caso parece a primera vista que permanecemos completamente indiferentes ante la concordancia con esa idea, y que no deberíamos sentir ni interés ni satisfacción a propósito de la misma.

Pero entonces también todo aquello que se hallara fuera de nosotros como coincidiendo con el concepto *a priori* de lo justo existente en nosotros tendría que ser reflejado de alguna forma mediante la razón como coincidente con las cosas, y debería despertarnos un sentimiento de placer, puesto que toda concordancia es vista con satisfacción. Y así ocurre también realmente. La alegría acerca de la frustración de las malas intenciones o acerca del descubrimiento y el castigo del malvado, así como la que surge del éxito de los esfuerzos honrados o del reconocimiento de la virtud, y de la compensación de la justicia a los dañados y sacrificados en la senda de la virtud, esa alegría es universal, fundada en lo más íntimo [25] de la naturaleza huma-

---

parágrafo 2 de la segunda edición a aclararlo. La distinción que aquí aparece entre la facultad superior e inferior de desear no es sino un trasunto de la oposición finitud-infinitud, teoría-praxis, etc. El hecho de que la superior cree su objeto, es decir, no sea pasiva es el mecanismo fundamental de lo que podríamos llamar autodeterminación, absoluta espontaneidad. En su momento de aquí surgirá el Yo, pero también la posibilidad de coordinar a través de ellas las dos esferas kantianas. En cuanto a la revelación se establece precisamente como un puente que coordina ambas, lo que muestra hasta qué punto una investigación sobre la misma ayudó a Fichte a encontrar su filosofía que pretende resolver ese problema. *[N. del T.].*

[9] El concepto de lo JUSTO, que hay que diferenciar de un DERECHO en particular del que tratan los teóricos del derecho natural, tiene un rasgo propio, y es que no es capaz de ningún grado de comparación. Nada es tan bueno o malo que no deje pensar algo mejor o peor. Pero lo JUSTO es sólo uno. Todo aquello a lo que es aplicable ese concepto es justo o injusto sin más, y no cabe un tercero. Ni el *honestum* latino ni el *kalos kai agathos* griego tienen ese rasgo. Es una suerte para nuestro idioma que no se le pueda robar a esa palabra mediante un mal uso ese rasgo, el cual tiene sin duda que agradecer al gusto por lo superlativo y por lo exagerado, a la opinión de que no se dice nada si por ejemplo se denomina justa una acción, la cual al menos debería denominarse NOBLE.

na y es la inagotable fuente del interés que tenemos por la poesía. Un mundo en el que todo es de acuerdo con el derecho nos complace bastante más que el mundo real en el que creemos descubrir tan múltiples contravenciones contra el mismo. Pero también puede haber algo que nos complazca sin que sintamos ningún interés en ello, es decir, sin que deseemos la existencia del objeto. Y de esa clase es por ejemplo la satisfacción ante lo bello. Si estuviera constituida del mismo modo que la satisfacción ante el bien moral, entonces este último sería un objeto de nuestra mera aprobación. Si nos fuera dado un objeto al que le correspondiera ese concepto no podríamos evitar sentir satisfacción, mientras que ante la contemplación de un objeto que le contradiga no podemos evitar sentir disgusto. Pero de este modo no se habría producido aún en nosotros ningún deseo de que pudiera darse algo con respecto a lo cual sea aplicable ese concepto. Estaríamos aquí ante una simple determinación del sentimiento de placer y displacer, sin la más mínima determinación de la facultad de desear[10].

Dando por descontado que el concepto del DEBER en sí mismo indica ya una determinación de la facultad de desear, la de querer la existencia de un objeto cierto, la experiencia confirma asimismo de modo universal que utilizamos necesariamente ese concepto sobre determinados objetos, y que exigimos inflexiblemente el acuerdo con el mismo. Así como en el mundo de la poesía, de la tragedia o de la novela no estamos satisfechos hasta que no se ha salvado el honor del inocente perseguido y no ha sido reconocida su inocencia, hasta que no se ha desenmascarado al injusto perseguidor y no se le ha aplicado la pena justa, lo mismo nos pasa en el curso ordinario de las cosas del mundo, en el que esto no ocurre. Con ello se demuestra que nosotros no podemos atenernos, ante objetos semejantes como los son las acciones de seres morales, a la causalidad de las leyes de la naturaleza, ni considerar sus efectos a partir de ellas, sino que debemos compararlas con el concepto de lo justo. En aquellos casos decimos que la obra no está terminada, y así como en el acontecer del mundo real no puede satisfacernos cuando por ejemplo el criminal termina en las mejores condiciones con honor y con éxito, o cuando el virtuoso no es reconocido, sino perseguido, y le vemos perecer bajo miles de torturas, así tam-

---

[10] Aquí se aparta Fichte de la posibilidad de conciliar naturaleza y libertad mediante la tercera *Crítica* kantiana, que de hecho le había decepcionado (camino que seguirá Schelling), y apunta hacia una posibilidad de conciliación que dependa de la práctica, lo que finalmente realizará en la *Doctrina de la ciencia* cuya máxima expresión es precisamente ese Yo entendido como principio y que es pura voluntad. *[N. del T.]*.

poco nos satisface que termine en ese momento la obra, y creemos que el escenario debería ser cerrado para siempre. Nuestra satisfacción en aquello que es justo, no consiste entonces en una simple aprobación, sino que está ligada al interés. Pero no puede haber ninguna satisfacción ligada con un interés sin que le adscribamos a esa satisfacción una causalidad para la producción del objeto, sin que también deseemos contribuir aún lo más mínimo a la [26] existencia del objeto, o simplemente podamos quererlo. Entonces el anhelo de esa existencia es un DESEO OCIOSO *(pium desiderium)*. Podemos desearlo todo lo intensamente que lo queramos, pero hemos de saber a pesar de todo que no depende de nosotros. Así el deseo de muchas formas de lo agradable resulta ocioso. ¿Quién no desea por ejemplo ante un incesante temporal que el día aclare? Pero nosotros no podemos atribuir a un deseo como ése la causalidad para producir un día así.

Si la satisfacción ante el bien moral tuviera algún parecido con la de los objetos que hemos mencionado, entonces no sería posible ninguna teología ni necesitaríamos ninguna religión. Pues igual que en el último caso deberíamos desear la supervivencia del ser moral y un valedor omnipotente, omnisciente y justo de sus acciones, así deberíamos atrevernos a partir de un simple deseo, por muy general y fuerte que fuera, a deducir la realidad del objeto, y a admitir el mismo sólo como válido subjetivamente.

Pero la determinación de la facultad de desear mediante la ley moral de querer lo justo, debe poseer una causalidad, que al menos en parte la produzca realmente. Estamos obligados inmediatamente a considerar en nosotros lo justo como dependiente de nosotros, y si descubrimos en su concepto algo contradictorio en nosotros, entonces no sentimos sólo un simple disgusto, como en el caso de la insatisfacción de nuestros deseos ociosos, o tampoco sólo una indignación contra nosotros mismos, como ante la ausencia de un objeto de nuestro interés, de la cual somos culpables (es decir por el descuido de una regla de prudencia), sino que sentimos arrepentimiento, vergüenza, y desprecio de nosotros mismos. En atención a lo justo en nosotros la ley moral nos exige por tanto una causalidad para producirlo, pero en atención a la misma FUERA DE NOSOTROS no puede exigirlo, porque en ese caso no la podemos considerar como inmediatamente dependiente de nosotros. En atención a esta última entonces la ley moral sólo ejerce en nosotros una simple exigencia de lo justo, pero no genera ningún esfuerzo. Esa exigencia de lo justo fuera de nosotros, es decir, de un grado de correspondencia de nuestra moralidad con la felicidad surge realmente mediante la ley moral. Pero exigir felicidad es un

impulso natural, y con arreglo a ello la exigimos incondicionada, ilimitada, y sin la más mínima consideración [27] a nada fuera de nosotros. Con la ley moral, como seres racionales, comprobamos sin embargo enseguida que sólo podemos exigir de ella aquel grado con respecto al cual somos dignos de la misma, y esa limitación de la felicidad es independiente de toda instrucción religiosa, incluso de la profundamente grabada en la humanidad sin enseñanza alguna, del fundamento de todo juicio sobre el sentido del destino humano, y de aquel prejuicio que es el más extendido entre la parte menos ilustrada de la humanidad, el de que es preciso ser extraordinariamente perverso para encontrar un destino extraordinariamente triste.

Pero esa exigencia ni es OCIOSA, es decir, una tal cuya satisfacción vemos bien, pero cuya insatisfacción nos dejaría igualmente tranquilos, ni es injustificada, sino que más bien la ley moral convierte a lo justo en nosotros en justo fuera de nosotros (eso no significa que sólo nos exigiera obediencia bajo condición sólo cuando hemos de esperar la correspondiente felicidad [la cual es exigida sin condiciones]), sino que nos presenta toda felicidad bajo la condición de nuestra obediencia posible. Y esto lo hace en la medida en que ordena a nuestras acciones subordinarse al principio de la validez universal. Pues la validez universal (y no la simple validez) de la ley moral y el grado de moralidad de cada ser racional totalmente conforme a la felicidad son conceptos idénticos. Pues si la regla de lo justo no pudiera llegar a ser universalmente válida, siempre quedaría aquella exigencia de la causalidad de la ley moral para producir lo justo en nosotros, en cuanto *factum*, pero sería simplemente imposible que pudiera ser satisfecha en concreto en una naturaleza como la nuestra. Así tan pronto como en una acción moral sólo nos preguntásemos: «¿pero qué hago?», entonces nuestra razón teórica debería respondernos: «lucho para hacer posible algo simplemente imposible, persigo una quimera, actúo irracionalmente». Y tan pronto como escucháramos de nuevo la voz de la ley deberíamos juzgar: «pienso de un modo insensato, en la medida en que tengo por imposible aquello que se me presenta como el principio de todas mis acciones». Por consiguiente en esta situación, por mucho que perdurara la exigencia de la ley moral de tener una causalidad en nosotros, sería imposible una completa satisfacción de la misma según reglas. Nuestra obediencia o desobediencia depende de que en nuestro espíritu se valore más la razón teórica o la razón práctica (y [28] en el último caso es claro que suponiendo que la imposibilidad teórica del fin último permaneciera muda, y fuera reconocida mediante nuestra acción). Con lo que no podríamos determinar nada con arreglo a una facultad práctica cuyo poder sobre la teórica fuera supri-

mido, y por consiguiente no seríamos ni seres libres, ni morales, ni capaces de imputación, sino más bien un juego del azar, o una máquina determinada por leyes naturales. Por tanto la teología construida a partir de esos principios no es en concreto una ciencia sin más, sino que en su surgir mismo es ya de modo completo e inmediatamente religión, en la medida en que ella sola hace posible una continua causalidad de la ley moral en nosotros mediante la superación de la contradicción entre nuestra razón teórica y nuestra razón práctica[11].

Y esto muestra también entonces, lo que señalamos de pasada, el verdadero momento de la prueba moral de la existencia de Dios. Siempre se ha podido poder ver fácilmente cómo pueden reconocerse consecuencias prácticas a partir de verdades teóricas, las cuales tienen el grado de certeza mismo que las verdades sobre las que se fundan, como, por ejemplo, a partir de nuestra dependencia teórica de Dios probada *a priori* se seguiría el deber de conducirse conforme a esa dependencia. Se ha creído que era fácil porque nos hemos acostumbrado a ese tipo de deducción, que propiamente hablando no es conceptuable, pues no es correcto adscribirle ninguna preferencia a la razón teórica sobre la práctica. Pero por el contrario sí podemos deducir principios teóricos a partir de imperativos prácticos, que son meramente *a priori*, y que no se fundan como en sus premisas en ningún enunciado teórico, puesto que a la razón práctica puede atribuírsele una preferencia sobre la teórica, y desde luego con arreglo a sus propias leyes. Por lo tanto el curso de la argumentación es totalmente el contrario, y se ha errado cuando se ha concluido sin más que la ley moral no podía pensarse como sin más *a priori* y la causalidad de la misma como no necesaria (no teórica, pero sí prácticamente).

La contradicción entre la razón teórica y la práctica está finalmente superada y la aplicación de lo justo ha sido transferida ahora a un ser en el que la su regla no es ya válida sin mas sino universalmente válida, es decir, que asegura lo justo dentro y fuera de nosotros[12]. Es universalmente válida para la natura-

---

[11] Esta última resulta muy destacable, sobre todo si la consideramos al hilo de lo expresado en la nota anterior. La conciliación entre teoría y praxis surge de ésta última. Sólo que aquí Fichte hace una pequeña trampa, pues lo que llama teórico es en realidad práctico en el sentido kantiano, y no permite conocimiento alguno. Pero Fichte está tratando ya de superar el marco kantiano, para hacer de la praxis una ontología. *[N. del T.]*.

[12] Es la razón práctica la que realiza esa transferencia hacia un ser fuera de nosotros, que posibilita la reunión de teoría y praxis. También en este punto asistimos a un momento en el que los viejos problemas ilustrados nos anuncian a Feuerbach y a Marx, vía Fichte. Más adelante utilizará el término *Entäusserung (alienación)* para referirse a la divinidad. *[N. del T.]*.

leza, que no es moral, pero también tiene influjo sobre la felicidad de los seres morales. En la medida en que influye también en esa felicidad de otros [29] seres morales, éstos pueden ser considerados como naturaleza. En este respecto Dios es el que determina los efectos en la naturaleza de la causalidad de su voluntad, pero no es su voluntad misma. Y del mismo modo los producidos por la nuestra en la medida en que ejercen algún influjo sobre otros seres morales.

Pero los seres morales en cuanto tales, es decir, en relación a su voluntad no pueden ser determinados así mediante la voluntad de un legislador universal, tal como ocurre con los seres no morales, pues en tal caso dejarían de serlo, y la determinación de los primeros mediante la voluntad es bien distinta de la de los últimos, si es que es posible otra que es lo que habría que convenir. La determinación de los últimos no puede nunca ser ella misma moral, sin sólo puesta en acuerdo con las ideas morales de un ser racional. Las primeras deben ser determinaciones libres y sólo mediante causas morales. En consideración a los últimos, Dios no es verdaderamente un legislador, sino un motor, un determinante, es un mero instrumento, y el único que actúa moralmente.

Pero los seres morales son parte de la naturaleza no sólo en la medida en que son ACTIVOS según las leyes naturales, sino también en la medida en que son PASIVOS según ellas, y en cuanto tales objeto de la determinación de la naturaleza según leyes morales, en cuanto que mediante las mismas les corresponde un grado adecuado de felicidad, y como tales existen completamente en el orden moral, cuando el grado de su felicidad se corresponde perfectamente con el de su moralidad.

De este modo llegamos por primera vez, si se me permite expresarme de este modo, a una correspondencia con Dios. Estamos obligados a considerarle en todas nuestras decisiones como al único que conoce, y con exactitud, el valor moral de las mismas, pues debe decidir nuestro destino a partir de ellas, y su aprobación o desaprobación es el único juicio correcto sobre ellas. Nuestro temor, nuestra *esperanza*, todas nuestras expectativas se remiten a él: y sólo en su concepto de nosotros encontramos nuestro verdadero valor. El temor sagrado ante la divinidad, que de este modo debe surgir necesariamente en nosotros vinculado con el deseo de la felicidad que únicamente podemos esperar de él, no determina nuestra facultad superior de desear a querer lo bueno en general (no puede hacerlo nunca, puesto que se funda él mismo en esa determinación de ésta), sino sólo nuestra facultad inferior, a producirla sin cesar y de modo continuo. Aquí [30] ya está, pues, la religión fundada en la idea de Dios, como ordenador de la naturaleza según

fines morales, y en nosotros en el deseo de felicidad, que no incrementa ni fortalece nuestra obligación con respecto a la virtud, sino sólo nuestro deseo de hacer agradable esa obligación.

Ahora la validez universal de la voluntad divina para nosotros en cuanto seres pasivos podemos deducirla también como universalmente válida para nosotros en cuanto seres activos. Dios nos rige mediante una ley que no le puede ser dada a él mismo sino mediante SU razón, por tanto según su voluntad determinada por la ley moral. Así pues sus juicios se fundamentan en su VOLUNTAD EN CUANTO LEY UNIVERSALMENTE VÁLIDA para los seres racionales, también en cuanto que éstos son activos, en la medida en que su correspondencia con los mismos es la medida según la cual en cuanto seres pasivos les corresponde una parte de felicidad. La aplicabilidad de esa medida a la vez se aclara porque la razón no se puede contradecir nunca a sí misma, sino que expresa lo mismo en todos los seres racionales, es decir, que la voluntad de Dios determinada mediante la ley moral debe ser concordante con aquellas leyes dadas a nosotros por esa misma razón. Para la LEGALIDAD de esas acciones es indiferente, según aquélla, el que nosotros actuemos según la ley de la razón porque nos lo pide la razón, o porque Dios quiere lo que quiere nuestra razón, es indiferente el que obtengamos nuestra obediencia de los meros mandatos de la razón, o de la voluntad divina. El que eso mismo sea indiferente para la MORALIDAD de esas acciones eso no está tan claro aún y exige una ulterior investigación.

DEDUCIR NUESTRA VINCULACIÓN CON RESPECTO DE LA VOLUNTAD DE DIOS, significa reconocerla, EN CUANTO TAL, como nuestra ley. Significa considerarse unido a ella por su santidad, porque Él nos lo pide. No se habla aquí sólo pues de una realización de la voluntad de Dios, según la materia de la voluntad, sino de una obligación fundada en la forma de la misma. Actuamos con arreglo a la ley de la razón porque es la ley DE DIOS.

A partir de aquí se siguen dos cuestiones: ¿cómo conocemos la ley de la razón en nosotros como ley de Dios? Y luego, ¿hay alguna obligación de obedecer la voluntad de Dios en cuanto tal, y en qué podría fundarse la misma, caso de existir? La respuesta a la primera de las cuestiones, que es esencialmente distinta [31] a la segunda, no puede darse hasta que no comprobemos la última, puesto que antes de averiguar ésta no se puede saber si merece la pena o no responder a la primera.

Y el concepto de Dios se nos da meramente mediante nuestra razón, y realizado sólo mediante ella, en la medida en que es ofrecido *a priori,* y no es pensable de ninguna otra manera por la que podamos alcanzar ese concepto. En último término la

razón nos obliga a obedecer sus leyes, sin consideración a algún legislador por encima de ella, de manera que yerra y es anulada y deja de ser razón cuando se admite que impera sobre ella otra cosa que ella misma. Si se nos presenta, pues, la voluntad de Dios como idéntica con sus preceptos, entonces nos vincula de modo mediato a obedecer también a aquélla. Pero esa vinculación no se funda sobre otra cosa que sobre su acuerdo con sus propias leyes, y no es posible ninguna obediencia a Dios sin una obediencia de la ley moral. De ello se deduce aquí claramente por primera vez que para la moralidad de nuestras acciones es completamente igual que nos consideremos vinculados porque nos lo ordena la razón o porque nos lo ordena Dios. Pero a partir de esto aún no se puede ver todavía en absoluto de qué nos sirve esta última representación, puesto que su eficacia la posee ya la primera, dado que el espíritu debe estar ya determinado a querer obedecer la razón antes de que sea posible obedecer la voluntad de Dios. Y con ello parece que la última representación no nos puede afectar de modo más universal y más intenso que aquella otra de la que depende, y por medio de la cual es posible. Pero supuesto esto, el que bajo ciertas condiciones amplíe realmente nuestra determinación de la voluntad, hay que establecer primeramente si se da una obligación a obedecerla en general. Y de este modo se sigue inmediatamente de lo anterior que aunque la razón nos obligue a obedecer la voluntad de Dios según la materia *(voluntati eius materialiter spectatae)* porque ésta es completamente idéntica con la ley de la razón, sin embargo no exige ninguna obediencia que la de su propia ley simplemente porque es su ley. Que, por tanto, puesto que sólo las leyes de la razón son vinculantes no nos obliga a ninguna obediencia frente a la voluntad de Dios en cuanto tal *(voluntatem eius formaliter spectatam)*. Con ello la razón práctica no contiene ningún mandato a pensar como legal para nosotros la voluntad de Dios, en cuanto tal, [32] sino sólo una autorización a ello. Y deberíamos nosotros hallar *a posteriori* que esa representación nos determina más intensamente, de modo que la prudencia puede considerar la posibilidad de servirse de ella, pero en ningún caso el uso de la misma puede considerarse un deber. Así pues, con respecto a la religión, esto es, con respecto al reconocimiento de Dios como legislador moral, no tiene lugar ninguna obligación, y con respecto a la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que es necesario aceptar, pues sin esa asunción no sería en absoluto posible en nosotros la causalidad de la ley moral, y esa necesidad rige de modo tan universal como la ley moral misma, aún mucho menos podemos decir que estemos OBLIGADOS a aceptar esos principios, porque la obligación sólo tiene valor en el ámbito moral. Pero en qué

medida la representación de Dios, en cuanto legislador, valga en nosotros mediante esa ley, eso depende de la extensión de su influjo sobre la determinación de la voluntad, y ésta a su vez de las condiciones bajo las cuales seres racionales pueden ser determinados por la misma. Pues si se puede mostrar que esa representación es necesaria, para dar fuerza de ley en general a los imperativos de la razón (de lo cual más bien se ha demostrado lo contrario), entonces valdría para *todos* los seres racionales. Si se puede mostrar que en todos los seres racionales FINITOS facilita la determinación de la voluntad, entonces tendría una misma validez para todos. Si las condiciones bajo las que se facilita y extiende esa determinación son sólo pensables por la naturaleza humana, entonces valdría para todos los hombres, en el caso de que las mismas consistieran en cualidades comunes, o bien valdrían sólo para algunos en el caso de que consistieran en cualidades particulares.

La determinación de la voluntad a obedecer la voluntad de Dios en general, sólo puede darse por la ley de la razón práctica, y hay que presuponerla como una decisión duradera y permanente del espíritu. Pueden sin embargo pensarse casos particulares del uso de la ley, en los que la mera razón no tenga fuerza suficiente para determinar la voluntad, sino que la fuerza para su cumplimiento exija todavía la representación de que una determinada acción ha sido exigida por Dios. Esa deficiencia del mandato de la razón en cuanto tal no puede tener otro fundamento que la disminución de nuestro respeto a la razón en esos casos particulares; y ese respeto no puede disminuir nada más que mediante una ley natural que lo contradiga, la cual determina nuestra inclinación y se da con la de la razón EN UN MISMO SUJETO, es decir, se muestra en NOSOTROS y con ello [33] puede parecer del mismo rango y valor que aquélla, si la dignidad de la ley se determina sólo por el sujeto legislador. Pero aquí se ha abstraído completamente de que en un caso semejante nos engañemos, de que no somos capaces de distinguir la voz del deber del ruido de la inclinación, y más bien creemos estar sometidos sólo a las leyes naturales, y se ha supuesto en cambio que diferenciamos correctamente las exigencias de ambas leyes y sus fronteras, y que reconocemos de modo incontrovertible cuál es nuestra obligación en cada caso, y aun con todo eso puede ocurrir fácilmente que nos decidamos, sólo para hacer aquí por una vez una excepción a la regla, sólo esta vez a actuar contra la nítida sentencia de la razón, porque creemos que nadie es responsable salvo nosotros mismos, y que es cosa nuestra el querer actuar racionalmente o no, y que a nadie daña salvo a nosotros si nos sometemos a los inconvenientes que se siguen de ello, si nos sometemos a un juez moral median-

te cuyas penas expiamos nuestra desobediencia, en definitiva si actuamos mal por nuestra cuenta y riesgo.

Una semejante carencia del respeto a la razón funda con ello a su vez una carencia del respeto contra nosotros mismos, con respecto al cual nos creemos capaces de responder. Pero si en este caso se manifiesta en nosotros una obligación que es la exigida por Dios, es decir, aparece la ley de la razón completamente y en toda su extensión como ley de Dios, entonces se manifiesta en un ser, con respecto al que no está en nuestro arbitrio el que le respetemos o rechacemos el correspondiente respeto. En esa desobediencia consciente frente al mismo no sólo no hacemos una excepción a la regla, sino que negamos la razón en general. No pecamos sólo contra una regla obtenida a partir de la razón, sino contra su primer mandato. Somos responsables, dejando aparte la responsabilidad por sanciones que podemos aceptar en nosotros mismos, ante un ser cuyo solo pensamiento ha de producirnos la más profunda veneración y al que no honrar es el supremo absurdo, somos responsables por negarle a ese ser la veneración que se le debe, lo cual no puede expiarse por ninguna pena

Así pues la idea de Dios como legislador mediante la ley moral en nosotros, se funda entonces en una alienación de lo nuestro, en una transferencia de lo subjetivo en un ser fuera de nosotros, y semejante alienación es el verdadero principio de la religión, en la medida en que ésta puede ser usada para la determinación de la voluntad[13]. No puede reforzar en el verdadero sentido nuestro respeto por la ley moral en general, porque todo respeto hacia Dios se funda simplemente en el reconocimiento de su acuerdo [34] con esa ley, y por tanto en el respeto por la ley misma. Pero puede incrementar nuestro respeto para decisiones concretas, en las que se muestra un fuerte contrapeso de la inclinación. Y de ello se sigue claramente que, aunque la razón nos determina en general a obedecer la voluntad de Dios, en algunos casos la representación de Dios puede a su vez determinarnos de nuevo a obedecer la razón.

De paso todavía hay que recordar que ese respeto hacia Dios, y el respeto hacia la ley moral fundado de la misma mane-

---

[13] Ya nos referimos en otro momento cómo Fichte forzaba ya el lenguaje de Kant anticipándose a un Feuerbach, y desde luego a un Hegel. En todo caso la frase aparece aquí vinculada a uno de los momentos clave del escrito, aquel en el que se determina cuál puede ser la utilidad de la religión, si el concepto de Dios depende en todo de la moral y de la razón, y esa utilidad aparece vinculada a su función de ser un mero refuerzo de la capacidad humana de querer de un modo racional, de un contrapeso empírico para casos concretos. Y veremos que en su naturaleza empírica está dado el que se manifieste empíricamente, y eso es justamente en una primera definición la revelación. *[N. del T.]*.

ra que el suyo, deben basarse en el acuerdo de éste con esa ley, es decir en su santidad, porque sólo bajo tal condición es respeto hacia la ley moral, que ha de ser el único estímulo de cualquier acción moral pura. Si se basa en el deseo de beneficiarse de su bondad o en el temor ante su justicia, entonces el fundamento de nuestra obediencia no es el respeto ante Dios sino el egoísmo.

La existencia de inclinaciones contrarias al deber hay que aceptarla en todo ser finito, pues ése es precisamente el concepto de la finitud en la moral, el que es determinado por otras leyes aparte de la ley moral, es decir, por las leyes de su propia naturaleza. Cualquiera que sea el rango superior en que se encuentren, no cabe dar fundamento alguno de por qué los seres naturales, sometidos a las leyes de la naturaleza, deben concordar siempre y de modo permanente con ley moral, bajo cualquier condición. Pero no cabe determinar de ningún modo en qué medida y por qué necesariamente esa contradicción de la inclinación frente a la ley debe debilitar así el respeto por ésta, en cuanto mera ley de la razón, de manera que para ser activo sólo pueda ser salvado por la idea de una legislación divina. Y no podemos por menos de sentir una admiración muy superior respecto de aquel ser racional que no necesita de esa representación para determinar su voluntad, no porque en él la inclinación sea más débil, en cuyo caso no tendría ningún mérito, sino porque en él es más fuerte el respeto por la razón. No cabe pues garantizar para la religión tampoco una validez subjetiva (pues sólo de ésta puede tratarse aquí) para el hombre, en la medida en que no es un mero creer en los postulados de la razón práctica, sino que se la usa como momento para la determinación de la voluntad. Si bien por otra parte tampoco podemos probar que los seres finitos en general, o en particular los hombres que habitan la tierra sean capaces de una virtud que carezca completamente de ese momento.

Así esa transferencia a Dios de la autoridad legisladora se funda, según lo [35] dicho más arriba, en que se debe dar en él según su propia razón una ley que es válida para nosotros, porque nos juzga según ella, y que debe ser idéntica con aquella otra dada por nuestra propia razón, y con arreglo a la cual tenemos que actuar. Se dan aquí pues dos leyes completamente independientes *la una de la otr*a, que coinciden solamente en su principio, en la razón pura práctica, en que ambas son pensadas como válidas para nosotros, idénticas respecto a su contenido, pero diferentes con respecto al sujeto en el que se encuentran. Podemos pues concluir ahora con certeza ante la exigencia de la ley moral en nosotros que se da en nosotros una idéntica exigencia de Dios, por tanto que el mandato de la ley es también

según la MATERIA mandato de Dios. Pero no podemos en cambio decir que el mandato de la ley sea EN CUANTO TAL, es decir, con ARREGLO A LA FORMA, un mandato de Dios. Para poder aceptar esto último, deberíamos tener un fundamento que nos permita considerar la ley moral en nosotros como independiente de la ley moral en Dios para nosotros, es decir, suponer la voluntad de Dios como su causa.

Por lo tanto parece desde luego indiferente que tengamos a los preceptos de nuestra razón como idénticos con los de Dios en nosotros, o bien que los consideremos directamente como preceptos de Dios. Pero mediante esto último en parte completamos el concepto de legislación, en parte se le debe añadir de modo necesario un nuevo valor al mandato de la razón en el caso de contradicción entre el deber y la inclinación.

Admitir la voluntad de Dios como causa de la ley moral en nosotros, puede significar dos cosas, o que la voluntad de Dios es o causa del CONTENIDO de la ley moral, o bien que lo es sólo de la EXISTENCIA DE LA LEY MORAL EN NOSOTROS. Que lo primero no puede ser admitido en ningún caso resulta ya claro por lo dicho más arriba, pues de ese modo se instalaría una heteronomía en la razón y el derecho quedaría sometido a un absoluto arbitrio, es decir, no habría un derecho en absoluto. Si lo segundo resulta pensable, y si se da un fundamento racional para ello, eso es algo que exige una nueva investigación.

La pregunta, pues, a la que hay que responder aquí es ésta: ¿hallamos algún fundamento para considerar a Dios como la causa de la existencia de la ley moral en nosotros? O expresado esto mismo como tarea: tenemos que buscar un principio a partir del cual la voluntad de Dios pueda ser reconocida como fundamento de la existencia de la ley moral en nosotros. En virtud de todo lo anterior ha quedado claro que la ley moral en nosotros contiene la ley de Dios, y es su ley desde el punto de punto de vista de la materia. Si es también su ley desde el punto de vista de la forma, es decir, promulgada por él y como suya, mediante lo que quedaría completo el concepto de legislación, ésa es ahora la cuestión, [36] que podría entonces también ser expresada así: ¿ha promulgado Dios su ley en nosotros? ¿Podemos indicar algún *factum* que se compruebe como una tal promulgación?

Si esta pregunta se hubiera planteado con una finalidad teórica, sólo para ampliar nuestro conocimiento, entonces podríamos también darnos por contentos sin una respuesta a la misma, y podríamos estar seguros ya *a priori* (antes de responder), que con tal fin no es posible una respuesta satisfactoria en absoluto, en la medida en que es una pregunta sobre la causalidad de algo sobrenatural, es decir, de la ley moral en nosotros y

con ello se aplica la categoría de causalidad a un *noúmeno*. Pero puesto que la pregunta se formula con un fin práctico para ampliar la determinación de la voluntad, entonces en parte no podemos rechazarla de ese modo, en parte anticipamos ya también que sólo nos podrá satisfacer una respuesta de validez únicamente subjetiva, es decir, para las leyes de nuestro pensamiento.

§3 (4)
División de la religión en general, en natural y revelada

En el sentido MÁS GENERAL, la teología llega a ser religión cuando los principios aceptados actúan prácticamente sobre nosotros para determinar nuestra voluntad mediante leyes de la razón. Ese influjo se da O BIEN sobre la totalidad de nuestras facultades para producir la armonía en las distintas funciones de la mismas, en la medida en que pone de acuerdo la razón teórica y la razón práctica y hace así posible en nosotros la causalidad postulada de la última sobre la primera. Sólo de este modo se produce finalmente unidad en el hombre y todas las funciones de sus facultades son dirigidas a un único fin[14]. O BIEN ese influjo se da especialmente sobre nuestra facultad de sentir, en la medida en que produce una profunda veneración ante el supremo ideal de toda perfección, y confianza, sagrado temor y agradecimiento ante el único juez de nuestra moralidad, justo ordenador de nuestro destino con arreglo a la misma. Tales sentimientos no deben determinar realmente la voluntad, pero deben incrementar la efectividad de la determinación ya producida. Pero no ha de hacerse el bien para procurarse una ilimitada elevación de esos sentimientos, especialmente cuando se fundan en el concepto de Dios como juez moral nuestro (y que en conjunto [37] constituyen lo que se llama PIEDAD), porque mediante ello fácilmente se podría quebrar el verdadero momento de toda moralidad, que es el desear lo justo sólo PORQUE lo es[15]. O finalmente aquel influjo se da directamente en

---

[14] El problema de la escisión, que planea constantemente sobre el escrito, sobre la obra de Fichte, sobre el Idealismo alemán en su conjunto, y más allá y en distintas versiones, sobre lo que se ha dado en llamar modernidad, reaparece ahora en el momento mismo en el que se nos va a presentar la religión. Pero la idea del hombre completo, vinculada además a la religión, era casi una obsesión del joven Fichte ilustrado antes incluso de conocer a Kant. *[N. del T.]*.

[15] Ya en posesión de su filosofía dirá Fichte del principio *Yo soy simplemente porque soy*. *[N. del T.]*.

nuestra voluntad, mediante el momento añadido al valor del mandato de que ese mandato lo es de Dios. Y es mediante esto último como surge la religión en el MÁS VERDADERO sentido.

El que la ley moral en nosotros según el contenido haya que aceptarla como ley de Dios resulta evidente a partir del concepto de Dios como ejecutor de la ley de la razón en general. La cuestión que se ha de investigar ahora es saber si tenemos algún fundamento para aceptarla también según la forma. Puesto que aquí la pregunta no es acerca de las leyes que hay en nosotros, sino sobre el creador de las mismas, entonces podemos abstraer completamente del contenido (la materia) en el concepto de la legislación divina, y sólo hemos de atender a su forma. La actual tarea consiste por tanto en buscar un principio a partir del cual Dios pueda ser conocido como legislador moral. O se pregunta: ¿se ha anunciado Dios ante nosotros como legislador moral? Y, ¿CÓMO lo ha hecho?

Esto es posible pensarlo de dos modos distintos. Es decir, o bien en NOSOTROS, como seres morales, en nuestra naturaleza racional, o bien FUERA DE ésta. Pero en nuestra razón, en la medida en que es legisladora pura *a priori,* no hay nada que nos autorice a admitir eso. Debemos pues dirigirnos hacia algo fuera de ella que nos remita de nuevo a ella para poder obtenerlo de sus leyes mejor de lo que nos autoriza por sí sola. O bien debemos renunciar completamente a conocer a Dios como legislador a partir de tal principio. Fuera de nuestra naturaleza racional existe el mundo sensible, que se presenta a nuestra consideración y conocimiento. En él encontramos por doquier orden y finalidad. Todo nos conduce a explicar el origen del mismo según conceptos de un ser racional. Pero sobre todos los fines a los que nos conduce mediante su consideración, nuestra razón ha de buscar un último fin final como lo incondicionado de todas las condiciones. Pero en nuestro conocimiento todo es condicionado, salvo el fin del supremo bien que nos plantea la razón práctica, el cual es exigido sin más y de manera incondicionada. Sólo éste es capaz de ser el buscado fin final. Y mediante la constitución subjetiva de nuestra naturaleza estamos obligados a reconocerlo como tal. Ningún ser puede poseer ese fin final sino aquel cuya facultad práctica sea determinada sólo mediante la ley moral, y a ninguno le corresponde una naturaleza semejante, sino a aquél que [38] determina por sí mismo las leyes de la naturaleza. Ese ser es Dios. Dios es, pues, creador. Ningún otro ser, entre los seres morales es capaz de ser el Supremo Bien, de ser objeto de ese fin final. Nosotros mismos entonces, en cuanto seres morales (objetivamente) somos el fin final de la creación. Pero también somos, en cuanto sensibles, es decir en cuanto aquellos seres que están sometidos a las leyes naturales,

parte de la creación, y toda la disposición de nuestra naturaleza en la medida en que depende de esas leyes, es obra del creador, es decir, del que determina las leyes de la naturaleza mediante su condición moral. Entonces es por un lado bien claro que no depende de la naturaleza el que la razón se exprese de este modo y no de otro, y de otro resultaría dialéctica la pregunta de si depende de la naturaleza el que NOSOTROS seamos seres morales. Pues en primer lugar pensaríamos el concepto de moralidad como ajeno a nosotros, y tendríamos que admitir a la vez que nosotros éramos NOSOTROS, es decir, que habíamos mantenido nuestra identidad, lo cual no es posible. En segundo lugar esa pregunta plantea cuestiones objetivas en el terreno de lo suprasensible, en el cual no cabe afirmar nada objetivamente[16]. Pues para NOSOTROS es completamente indiferente el que no seamos CONSCIENTES del mandato de la ley moral, o el que no seamos seres morales en general. Puesto que nuestra autoconciencia está totalmente bajo las leyes de la naturaleza, de ahí se sigue claramente que procede de la disposición de la naturaleza sensible de los seres finitos el que SEAN CONSCIENTES de la ley moral en ellos, o incluso el que SEAN seres morales, si es que nos hemos expresado bien hasta aquí. Y puesto que Dios es el creador de esa disposición entonces hay que considerar que el anuncio de la ley moral en nosotros mediante la autoconciencia es su anuncio y el del fin final en nosotros como el suyo que estableció en el momento de crearnos. Así como le reconocemos como creador de la naturaleza, debemos también reconocerle como nuestro legislador moral. Porque sólo mediante tal disposición es posible la conciencia de la ley moral en nosotros. Esa anunciación de Dios mismo se da entonces mediante lo suprasensible en nosotros, y no debe llevarnos a error el que para reconocerla debamos servirnos de un concepto ajeno a ella, en concreto del concepto de naturaleza. Porque en parte es la razón la que, sin haberse podido servir de tal concepto para nuestro propósito, había creado el de fin final posible, [39] y mediante ello la que hizo posible a partir de ahí el conocimiento de Dios como creador. En parte porque ese conocimiento no habría permitido presentar todavía en absoluto a Dios como legislador, sin la ley moral en nosotros, cuya existencia es precisamente la buscada anunciación de Dios.

El segundo modo pensable para nosotros acerca de cómo Dios podría mostrarse en cuanto legislador moral, era el de lo

---

[16] La cuestión de por qué somos en general seres morales es bien fácil de responder: a causa de la exigencia de la ley moral en Dios de llevar fuera de sí el Bien Supremo, lo que sólo es posible mediante la existencia de seres racionales.

sobrenatural FUERA de nosotros, puesto que más allá de estos dos no había ningún otro. Pero como quiera que no podemos deducir nada sobrenatural, ni a partir del concepto de mundo en general, ni a partir de algún objeto o acontecimiento del mismo en particular, mediante conceptos de la naturaleza que son los únicos aplicables al mundo sensible, y como quiera que el concepto de una anunciación de Dios en cuanto legislador moral tiene como fundamento lo sobrenatural, entonces este debe darse mediante un *Factum* en el mundo moral, cuya causalidad adscribimos inmediatamente a un ser sobrenatural, y cuya finalidad en cuanto anunciación de Dios como legislador moral reconocemos inmediatamente. Ello en el caso de que tal sea posible.

Esta investigación establece pues provisionalmente dos principios de la religión, en la medida en que se funda sobre el reconocimiento de una legislación formal de Dios, de la que uno de ellos el principio de lo sobrenatural EN NOSOTROS y el otro el de un algo sobrenatural FUERA de nosotros. La posibilidad del primero ya se ha mostrado, en cuanto a la posibilidad del segundo que es de lo que se trata aquí, debemos demostrarla. A una religión que se funda en el primero de los principios, podemos denominarla, en cuanto que se sirve del concepto de naturaleza en general, religión natural, mientras que a aquella religión que tiene por fundamento el segundo de los principios la llamamos RELIGIÓN REVELADA, puesto que ha de llegar hasta nosotros mediante un medio sobrenatural lleno de misterio que está destinado completamente a tal fin. Consideradas subjetivamente en cuanto hábito de un espíritu racional (en cuanto religiosidad), a ambas religiones, que tienen principios contrapuestos pero no contradictorios, podemos perfectamente reunirlas en un individuo, y hacer de ellas una sola.

Antes de continuar debemos señalar que, puesto que aquí se ha tratado sólo de un principio de legislación según la forma, y se ha abstraído en cambio completamente del contenido, la investigación respecto del contenido que haya que asignar a esos dos principios de legislación *(legislatio materialiter spectata)* no ha podido ser tratada. Es claro que con arreglo [40] al primero de los principios, que establece un principio de anunciación en nosotros, hay que buscar también en nosotros, es decir, en nuestra naturaleza racional, la legislación misma. Pero con arreglo al segundo principio son de nuevo posibles dos casos. O bien la anunciación del legislador fuera de nosotros se remite a su vez a nuestra naturaleza racional, y toda la revelación no dice otra cosa que, expresado en palabras: «Dios es legislador en la medida en que la ley escrita en nuestro corazón es la suya.» O bien nos prescribe el camino en el cual podemos conocer a

Dios como legislador, así como su ley. Nada impide por lo demás que en concreto en una revelación dada puedan ocurrir ambas cosas.

Nota. Desde la aparición de la *Crítica* se ha preguntado muchas veces: ¿cómo es posible la religión revelada? Una pregunta esta que siempre nos ha apremiado pero que sólo ahora, desde que esa luz nos ha iluminado el camino, puede ser *planteada* con propiedad. Pero tal como a mí me parece creo que en todos los intentos hasta ahora habidos, al menos entre los que conozco, más que desatar los nudos lo que se ha hecho ha sido romperlos. Un intento ha deducido la posibilidad de la religión en general correctamente, ha desarrollado su contenido y fijado sus criterios, y ha alcanzado así la afirmación de que una religión semejante lo es sólo la cristiana de modo acabado, y ello mediante tres monstruosos saltos: 1) confundiendo la religión en su sentido amplio y en un sentido más restringido, 2) confundiendo la religión natural y la revelada, y 3) confundiendo la revelada en general con la cristiana. Otro intento que no puede ocultarse que ésta es algo más, pone ese algo más en una mera y mayor sensualización de las ideas abstractas de aquélla. Pero la razón no ofrece *a priori* ninguna ley, ni puede ofrecerla, sobre la forma mediante la que hemos de presentar sus ideas realizadas mediante los postulados. Cualquiera, y también el más agudo pensador, creo yo, las piensa, en cuanto que las considera a efectos prácticos, con una mezcla de sensibilidad, y así mediante una inapreciable graduación avanza hasta llegar hasta el *más groseramente sensual* de los hombres. Pero no hay ninguna religión en concreto libre de la sensibilidad, pues en general la religión se funda en exigencias de la sensibilidad. El más o el menos no autoriza a ninguna división. ¿En qué punto tal modo de representar rebasa los límites de la religión racional, y hasta dónde llegan los de la religión revelada? Habría según esto tantas religiones como enseñanzas orales o escritas acerca de las verdades de la religión, tantas como sujetos que creyesen en una religión. Y no podría hacerse concebible nada más que por su procedencia, por qué esta o aquella presentación de las verdades religiosas debe ser la autorizada. Y tampoco podría pensarse de ningún modo de donde procedería una autoridad sobrenatural, que es el rasgo característico que encontramos en toda religión revelada. Ese descarrío con respecto al único [41] camino posible de una deducción del concepto de revelación vino simplemente de que se descuidó aquella regla de la lógica de todos conocida, y según la cual los conceptos que pueden ser divididos deben estar contenidos en un concepto genérico más amplio bajo el que son distintos pero lo son específicamente. Aquí el concepto genérico es el de religión en general. Si la reli-

gión natural y la revelada se le deben subordinar, entonces han de ser específicamente distintos. Han de serlo o bien en función de su contenido, o si esto no es posible como hay que suponer *a priori*, entonces al menos en atención a sus principios de conocimiento. O toda la división resulta vacía y tenemos que renunciar absolutamente a la capacidad de aceptar una religión revelada. El concepto señalado más arriba es aquel que desde siempre ha vinculado el uso del lenguaje con la palabra REVELACIÓN. Todos los fundadores religiosos han acudido para probar la verdad de sus doctrinas no al consentimiento de nuestra razón, ni a pruebas teóricas, sino a una autoridad sobrenatural, y han exigido la creencia en la misma como el único camino adecuado para el convencimiento. [No han ofrecido la consideración de desarrollar algo que ya residiera en nosotros, sino la de expresar algo nuevo, completamente desconocido. No pretendieron ser tenidos por dirigentes sabios y queridos, sino por enviados de inspiración divina. Con qué derecho es lo que responderemos en lo que sigue, o más bien se responderá por sí mismo][17].

[17] El espacio entre corchetes lo eliminó Fichte en la segunda edición. *[N. del T.]*.

§4[18] (6)
Discusión sobre el concepto de revelación como preparación para una deducción de la misma

[El concepto de revelación es pues el concepto de un efecto producido en el mundo sensible por una causalidad sobrenatural de Dios, mediante el cual éste se anuncia como legislador moral. Surge entonces la pregunta: ¿es posible *a priori* este concepto, o su origen es meramente empírico? Si se da este último caso entonces resulta ocioso FILOSOFAR sobre él, es decir, resulta ocioso pretender establecer *a priori* algo acerca de su posibilidad, de su realidad, sus pretensiones y competencias: [42] sólo debemos esperar tranquilamente la experiencia y esperar sin más obtener de ella toda la información sobre la revelación. Pero ya desde la primera y más superficial mirada sobre ese concepto vemos lo suficiente en él que como para descubrir un origen *a priori* del mismo: el concepto de Dios, el de lo sobrenatural, el de una legislación moral, conceptos todos ellos que sólo son posibles mediante la razón práctica. Y aunque con ello todavía no se ha demostrado su origen *a priori,* al menos se nos abre una esperanza de que mediante la investigación en ese campo, podemos seguramente encontrarlo, sobre todo porque a partir del análisis del mismo resulta igualmente claro que, si no se refiere a otra cosa que a la experiencia, resulta falso y subrepticio, dado que promete una perspectiva sobre lo sobrenatural que no es posible mediante ninguna experiencia ni a partir de ninguna experiencia. Si ha de ser *a priori,* ha de poder ser deducido a partir de conceptos *a priori* y desde luego, como manifiestamente no es ningún concepto natural, a partir de ideas de la razón pura][19], aunque en todo caso tampoco al margen de

[18] En la segunda edición sigue un parágrafo 5 que recogemos íntegro en Apéndice. *[N. del T.].*

[19] La segunda edición comienza el parágrafo 6 (el 4 de la primera) con el siguiente texto que sustituye al que recogemos entre corchetes: «Todos los conceptos religiosos se dejan deducir únicamente a partir de los postulados de la

cualquier experiencia, pues en el concepto de una experiencia en general se prescribe incluso la ley según principios prácticos, es decir, sin haber tomado o aprendido algo de ella, sino que se trata de una experiencia determinada, considerada no en cuanto experiencia teórica, sino en cuanto momento de la determinación de la voluntad que es juzgada según leyes prácticas, y en la que de lo que se trata no es de la corrección e incorrección de las observaciones hechas, sino de sus consecuencias prácticas. Aquí no ocurre como en el campo de los conceptos naturales en los que podemos y debemos mostrar en la deducción de un concepto *a priori* que sin el mismo no es en absoluto posible una experiencia en general cuando se trata de un concepto puro, ni una cierta experiencia en particular cuando no es puro, sino que dado que estamos en el campo de la razón podemos y debemos mostrar solamente que sin el origen de un cierto concepto *a priori* no es posible ningún RECONOCIMIENTO RACIONAL de una determinada experiencia (aunque sí una opinión) para aquello para lo que se da. Esto es tanto más necesario por cuanto ese concepto nos sitúa en un camino que nos promete (y esto ya le hace sospechoso a este respecto) un conocimiento (¿quién sabe cuál?) en el campo de lo suprasensible, y abre de par en par las puertas al fanatismo *(Schwärmerei)*[20], cuando no es *a priori*, y por tanto no se le pueden prescribir leyes a las que se atengan todas sus posibles pretensiones *a posteriori*, [43] y con arreglo a las cuales se pueda limitar. Debe entonces poder mostrarse que ese concepto CON ARREGLO A LA RAZÓN sólo es posible *a priori* y que debe reconocer por tanto la ley del principio con arreglo al cual es posible. Y si esto no es así, y pretende mostrar sus atribuciones completamente y sólo *a posteriori*, resulta completamente falso y subrepticio, y puesto que todo su destino depende de esa investigación es éste el punto central de esta crítica.

---

razón práctica, como se ha mostrado más arriba en el parágrafo 3. Y puesto que el concepto de revelación debe tener por objeto alguna forma de esos conceptos y no se deja deducir del lado de su forma, es decir, en cuanto concepto, con lo que, si se ha de asegurar su posibilidad real sólo puede ser deducido del lado de su contenido, entonces hemos de investigar su contenido en el campo de la razón práctica...» *[N. del T.]*.

[20] Si añadimos entre paréntesis el término alemán es porque no nos satisface del todo la traducción que ofrecemos como fanatismo. El término alemán tiene múltiples sentidos y ninguno encaja plenamente con uno castellano. Su campo es del fanatismo religioso, el del misticismo, el de la superstición, incluso el del dogmatismo, y es el referente límite contra el que se dirige la ilustración alemana, y la ilustración en general. El prototipo es Schwedenborg, que motivó la obra de Kant *Sueños de un visionario*. Pero en general puede aplicarse a todo lo que pretende ir más allá de nuestros conocimientos posibles. *[N. del T.]*.

Pero establecida desde ahora también la posibilidad de que su origen *a priori,* en cuanto idea de la razón, puede demostrarse mediante una deducción, entonces queda por fijar todavía si es DADA *a priori,* o REALIZADA, o CONSTRUIDA, y hemos de confesar que el especial camino que toma desde las ideas al mundo sensible y desde éste de nuevo a las ideas la hacen al menos bastante sospechosa de esto último. Si hubiera que confirmar esto último, en principio no habría ningún prejuicio favorable, pues ya sabemos que en el campo de lo suprasensible la razón fantasea e inventa en lo inconmensurable. Pero del hecho de que le resulte posible pensar algo, no se sigue aún el que a esa idea le corresponda algo en general. Pero queda todavía un camino para sacar a esa idea de los sueños vacíos de la razón, si tratándose aquí de un concepto práctico, que no ha sido dado desde luego *a priori,* en la experiencia se muestra una necesidad práctica empíricamente dada, que si bien no da aquel concepto al menos lo justifica *a posteriori.* Esa experiencia completa entonces aquello que faltaba para la legitimidad de ese concepto a priori. Ofrece el dato que se requería. Con ello no se sigue sin embargo que el concepto mismo sea *a posteriori,* sino sólo que no puede mostrar *a priori* salvo al precio de ser completamente vacío.

Esa limitación determina también entonces la verdadera índole de la deducción de ese concepto *a priori.* Pues mediante la misma no puede ser demostrado *a priori* que exista REALMENTE, sino sólo que es POSIBLE *a priori.* Tampoco que la razón deba poseerlo *a priori* necesariamente, sino sólo que PUEDE poseerlo si su serie de ideas va en esa dirección. Lo primero sería posible sólo cuando pudiera ser mostrado un *datum* de la razón *a priori* (como por ejemplo en la idea de Dios, a partir la absoluta totalidad del mundo, etc., la tarea necesaria de la razón era buscar lo incondicionado de todas las condiciones, lo que obliga a la razón a llegar a ese concepto), pero como un tal *datum* no se da *a priori,* [44] entonces se debe y se puede sólo realizar la deducción de su posibilidad como IDEA y en la medida en que lo es. Por tanto no se ha dado ninguna deducción histórica del origen de ese concepto en la humanidad, lo que hace más que probable que haya surgido a partir de verdaderos hechos en el mundo sensible, a los que se les ha atribuido desde la ignorancia causas sobrenaturales, o bien a partir de un engaño premeditado. A esta deducción ni siquiera podría contradecirla ninguna prueba indudable de que ninguna razón podría llegar a a esa idea sin aquella necesidad empírica dada. Pues en el primer caso el concepto en concreto habría surgido de forma ilegítima, lo que no daría la más mínima ocasión a la posibilidad de pensar un origen legítimo del mismo en abstrac-

to. En el segundo caso el *datum* empírico sería el motivo ocasional para llegar a él. Pero si no es determinado por el CONTENIDO de la experiencia realizada (y una deducción *a priori* debe mostrar la posibilidad de tal cosa), entonces no sería su principio. Cosa distinta es la VALIDEZ de ese concepto, es decir, si se puede admitir de modo racional que le corresponda algo fuera de nosotros. Ésta puede deducirse desde luego sólo empíricamente y no se extiende más allá de lo que vale el *datum* a partir del cual es deducido. Expliquémonos mediante un ejemplo. El concepto de un principio del mal junto a un principio del bien es claramente un concepto *a priori,* pues no puede darse en ninguna experiencia, y es entonces una idea de la razón. Y por tanto debe poder deducirse, según su posibilidad, siempre y cuando no contradiga los principios de la razón. Pero esta idea no está dada *a priori,* sino que es realizada, puesto que no cabe aducir a su favor ningún *datum* de la razón. En la experiencia sin embargo se dan más datos que parecen autorizar ese concepto y del que han podido ser el motivo ocasional. Si sólo mediante esos datos se justifica realmente, si no ha de servir nada más que para una necesidad práctica y la vez empíricamente condicionada, y no exclusivamente para una explicación teórica de la naturaleza, si finalmente ese concepto simplemente no contradice la razón práctica, entonces se le debería admitir al menos como una idea de la razón a la que le PODRÍA corresponder algo, al margen de que su validez se refiera sólo a datos empíricos.

[45] Mediante la primera deducción de la posibilidad del concepto de revelación *a priori* no parece a primera vista alcanzado mucho, y no se puede negar que sería un esfuerzo y una tarea muy vacía e inútil si no se pudiera señalar que ese concepto no es conforme a la razón cuando no es posible *a priori.* Por consiguiente su valor depende totalmente de esa deducción.

§5 (7)
Deducción del concepto de revelación a partir de principios de la razón pura *a priori*

[21][En virtud del concepto de revelación, Dios debería anunciarse a nosotros mediante un efecto sobrenatural en el mundo sensible. Mediante ese efecto somos informados entonces de que Dios es legislador moral. A primera vista mediante la abstracción de ese fenómeno dado en la experiencia creemos poder deducir su concepto, el de su causalidad sobrenatural, y de su finalidad, es decir, el concepto de una revelación. Pero ahora tenemos que comprobar la corrección de semejante conclusión.

Antes hay que recordar que aquí la pregunta no es si no se pueden dar causas ocasionales *a posteriori*, y si el exigido efecto sobrenatural en el mundo sensible y todo lo vinculado a él es una de esas cosas que estaba *a priori* en nuestra razón y que hemos de desarrollar para alcanzar la conciencia clara de ello. En cuyo caso no aprendemos nada de la experiencia, sino que sólo somos conducidos a recordar aquello que ya sabemos. Y la pregunta tampoco es si podemos llegar al concepto de revelación a partir de aquello que experimentamos, que captamos y completamos inadvertidamente mediante lo que nos es dado *a priori*, y podemos pensar que un determinado acontecimiento sea una revelación, sino si es posible ese concepto a partir de ese efecto y mediante el mismo, de un modo racional y conforme a las leyes del pensamiento, y si es posible la aceptación racional de que un fenómeno dado le corresponda.

[46] Supongamos el caso de un hombre cualquiera al que en una aparición en sueño o algo semejante se le hubiera dicho: «hay un Dios y es legislador moral». O bien este hombre no tendría aún ningún concepto de Dios y del deber, es decir, ninguna razón práctica, y si queremos que esas verdades deba APRENDERLAS a partir de esa anunciación, entonces debemos supo-

[21] El espacio entre corchetes fue suprimido por Fichte en la segunda edición, parágrafo 7. *[N. del T.]*.

ner tal, pues si le concediésemos que ya posee esos conceptos de la legislación de la razón práctica, y ya *a priori* y necesariamente si bien de manera oscura y no desarrollada, y que por tanto no puede recibirlos mediante esa anunciación puesto que se trata de conceptos que no están incluidos en ninguna filosofía natural, no entendería nada de lo que oyera, serían para él conceptos de otro mundo. O bien hemos de suponer que ese hombre tendría una razón práctica *a priori,* que tendría entonces el concepto de Dios y el de deber, y que mediante esa aparición sólo confirmaría que Dios es legislador moral, algo que *a priori* ya había supuesto y deseado, en cuyo caso a partir del fenómeno tendría que poder concluir con seguridad su origen sobrenatural, y en concreto a su origen en Dios. Pues toda experiencia hay que juzgarla a partir de leyes naturales, y en el caso precedente se trata de obtener la causa a partir de la constitución de un efecto. Puesto que el efecto se habría dado en el mundo natural, entonces estaría obligado por las leyes del pensamiento a buscar su causa en aquél. Supuesto ahora que no encontrara ahí ninguna ley de la naturaleza mediante la que la causalidad de la naturaleza pudiera haber sido determinada, entonces no podría concluir sino que esa ley era demasiado profunda para SU investigación de la naturaleza. Pero si quisiera concluir algo semejante a esto, porque no encuentra la causa de la aparición en el mundo sensible, entonces la buscaría no en éste sino en el suprasensible, con lo que cometería el primer error, porque se atribuye un verdadero conocimiento de la naturaleza que, supuesto que lo poseyera, no puede probar a los otros ni a sí mismo, lo que debe exigirse a todo ser racional. Si quisiera concluir todavía que si hay que establecer la causa de este fenómeno en un ser sobrenatural, entonces hay que establecerla en Dios, en ese caso cometería un segundo error en la medida en que omitiría sin ninguna prueba la causalidad de todos los seres pensables en el mundo suprasensible, es decir, de todos los seres que mediante la libertad pueden ejercer causalidad en el mundo sensible, y convertiría de modo arbitrario a Dios en causa de ese fenómeno. Pero una conclusión semejante contradice todas las leyes del pensamiento. La posibilidad de un origen *a posteriori* [47] del concepto de revelación supondría sin embargo una presuposición semejante. Por tanto ese concepto no es posible *a posteriori* de un modo racional.

Desde luego puede muy bien ocurrir que la conclusión así obtenida haya sido realizada varias veces, que incluso sea el fundamento realmente de revelaciones consideradas divinas, que mediante ella haya llegado a la mente de los hombres la idea misma de la revelación, pero todo eso se hizo sin prueba ninguna, y si para ese concepto no podemos encontrar otro ori-

gen, entonces hemos de renunciar a él por imposible y por totalmente contrario a las leyes del pensamiento.

Pero si no es posible *a posteriori* ha de ser posible *a priori*, si es que ha de darse, y puesto que se le expresa con intención práctica, ha de darse a partir de los principios de la razón pura, y esto ha de poder mostrarse mediante una deducción desde esos principios].

Si, en efecto, han de pensarse como dados seres morales finitos, esto es, seres que además de estar sometidos a las leyes morales lo están a las de la naturaleza, y puesto que ley moral ejerce su causalidad no sólo sobre aquella parte que se somete inmediatamente y sólo a esa legislación (a su facultad superior de desear), sino también a aquella otra que está bajo las leyes de la naturaleza, entonces ha de poder suponerse que los efectos de ambas causalidades, cuyas leyes respectivas son totalmente independientes, han de llegar a entrar en conflicto para la determinación de la voluntad de esos seres. Ese conflicto de la ley natural frente a la ley moral puede ser muy distinto en intensidad según le medida de la particular constitución de su naturaleza sensible, y cabe pensar un grado de intensidad en el que en algunos casos o siempre se pierda completamente la causalidad de la ley moral sobre el mundo sensible. Si tales seres en este caso no han de ser totalmente incapaces de moralidad, entonces su propia naturaleza sensible ha de ser determinada mediante impulsos sensibles a dejarse determinar por la ley moral. Y si esto no ha de ser una contradicción (aunque en sí mismo lo es querer servirse de IMPULSOS sensibles como fundamento de determinación de LA PURA MORALIDAD), no puede significar sino que los impulsos morales puros han de ser trasladados al ámbito de lo sensible. El único impulso moral puro es la íntima santidad de lo justo. Ésta ha sido expresada en Dios en concreto (es decir, accesible al mundo sensible) mediante un postulado de la razón practica, y Dios mismo se ha presentado como juez moral de todo ser racional con arreglo a sus leyes dadas mediante SU razón, y por tanto como legislador de esos seres. Esa idea de la voluntad de [48] lo santo como ley moral para todos los seres morales es por una parte ahora idéntica con el concepto de la intrínseca santidad de lo justo, es decir, con aquel impulso moral puro, y por otra parte capaz de ser el vehículo de lo sensible. A ella le corresponde únicamente el problema a resolver. Pero ningún ser es capaz de llegar a esa idea por la vía de lo sensible, o si se da ya en él con conciencia, no es capaz de confirmarla como un legislador de esa naturaleza que también entonces, con arreglo a los postulados de la razón práctica, es el legislador moral de los seres racionales finitos. Dios mismo debería pues mostrarse a ellos y a su voluntad en el mundo sen-

sible como conforme a la ley. Pero el mundo sensible tampoco contiene un anuncio de la santidad legisladora, puesto que a partir de ella y del concepto aplicable a la misma no podemos concluir nada sobrenatural, y si podemos deducir a través del posible concepto de un fin final moral del mundo la existencia de esa legislación, semejante conclusión presupone ya la causalidad de la ley moral en el sujeto que deduce, la cual no sólo ha ejercido el total efecto de su mandato con arreglo a una conciencia posible únicamente según las leyes naturales, sino que ha buscado por todos los medios aumentar el influjo de la voluntad hasta un uso que con respecto a los seres sensibles condicionados no ha sido admitido. Dios debería entonces anunciarse como legislador especial y expresamente a tal fin mediante un fenómeno determinado en el mundo sensible. Puesto que Dios está determinado por la ley moral a exigir la mayor moralidad posible en todo ser racional y mediante todos los medios morales, entonces cabe esperar que si tal ser existe, ha de servirse de ese medio, siempre que eso sea físicamente posible[22].

Esta deducción ofrece lo que había prometido. El concepto deducido es realmente el concepto de REVELACIÓN, es decir, el concepto de un fenómeno mediante una causalidad de Dios ejercida sobre el mundo sensible. Es deducido con arreglo a principios *a priori* de la razón pura práctica, [49] a partir de la exigida causalidad de la ley moral en todo ser racional, y sin otra condición, a partir del único motivo puro de esa causalidad, la santidad de lo justo, a partir del concepto de Dios, y sus determinaciones que hay que suponer para la posibilidad de pensar como real la exigida causalidad. A partir de esa deducción surge inmediatamente el derecho de someter a una crítica de la razón a cada presunta revelación, es decir a cada fenómeno en el mundo sensible que deba ser pensado como correspondiéndose con ese concepto. Pues cuando simplemente no es posible obtener *a posteriori* mediante el fenómeno dado el concepto de la misma sino que está dado *a priori* como concepto, y sólo espera un fenómeno que le corresponda, entonces está claro que es cosa de la razón el decidir si el fenómeno dado coincide o no con su concepto. Y de ese fenómeno espera menos el mandato, sino que es más bien quien se lo prescribe al fenómeno. De él deben proceder en último término todas las condicio-

---

[22] El que esta deducción no se le debe atribuir el valor de una prueba objetiva, fundada teóricamente *a priori,* sino el de una meramente subjetiva, suficiente para la creencia empíricamente condicionada, eso no parece necesario recordárselo al lector que tenga sólo una idea oscura del curso y del objetivo de este ensayo, ni siquiera en el caso de que alguien malinterpretara el escrito intencionadamente a fin llevar al error al lector.

nes bajo las cuales un fenómeno puede ser considerado como revelación divina, y esto sólo puede serlo en la medida en que coincide con ese concepto deducido. Esas condiciones son lo que llamamos criterios de la divinidad de una revelación. Así pues, todo aquello que es presentado como un criterio semejante debe poder obtenerse de esa deducción, y todo lo que se deduce a partir de ella es un criterio de esa clase.

Pero la deducción no ofrece más de lo que había prometido. El concepto a deducir ha sido anunciado únicamente como una idea, y con ello no tiene por qué demostrar una validez objetiva del mismo, prueba en la que por demás no podría avanzar tampoco mucho. Todo lo que se ha pedido de la deducción es mostrar que el principio a deducir ni se contradice a sí mismo ni a los principios que lo presuponen. No se anunció por lo demás en cuanto dado, sino en cuanto construido *(conceptus non datus, sed ratiotinatus)*, y no tiene por tanto que señalar ningún *datum* de la razón pura mediante el cual nos fuera dado a nosotros, algo que por lo demás tampoco había pretendido. A partir de esas dos determinaciones se sigue provisionalmente la consecuencia de que, si ha de darse también un fenómeno en el mundo sensible que se corresponda plenamente con el concepto deducido (una revelación que cumpliera todos los criterios de la divinidad), de ese fenómeno no podría afirmarse ni una validez objetiva, ni siquiera tampoco una validez subjetiva para todos los seres racionales, sino que una auténtica aceptación del mismo en cuanto tal debería darse aún bajo otras condiciones. [50] El único *datum* posible para ese concepto en la experiencia, ajeno a la razón pura, el de que se den seres morales, que sin una revelación son incapaces de la moralidad, ese es presupuesto como hipótesis, y una deducción del concepto de revelación no tiene que evidenciar la realidad del mismo, la cual de todos modos no podría probar para un dato empírico en cuanto deducción *a priori*, sino que bastaría con que esa presuposición no se contradiga y sea perfectamente pensable. Pero precisamente por eso, porque ese dato es esperado de la experiencia, ese concepto no es puro *a priori*. La posibilidad física de un fenómeno correspondiente a ese concepto no puede demostrarse mediante una deducción de la misma, que no cabe realizar según la razón teórica sino sólo a partir de principios de la razón práctica, sino que sólo puede presuponerse. Su posibilidad moral es exigida sin más para la posibilidad de su concepto y se sigue en general de la posibilidad de la anterior deducción. Pero si se da en concreto alguna revelación que no contradice esa exigencia, eso es asunto de una crítica de la misma, y el determinar bajo qué condiciones no lo contradice, el de una crítica de su concepto.

A partir de todo lo dicho hasta aquí se sigue también el camino que debe tomar nuestra investigación en lo que sigue. La posibilidad de ese concepto en cuanto que lo es, es decir, su pensabilidad, se ha mostrado ya. Si no es vacío o si cabe esperar que le corresponda algo de modo racional, depende de la posibilidad empírica (no de la mera pensabilidad) del dato empírico presupuesto como condición. Esto es lo que debe ser demostrado ante todo. Pero una crítica de toda revelación en general no tiene en relación con ese dato mucho más que mostrar que su absoluta posibilidad, mientras que por el contrario la crítica de una presunta revelación en concreto tendría que mostrar la realidad cierta de la exigencia empírica presupuesta, tal como puede ser demostrado en lo que sigue.

El que pueda pensarse general un fenómeno en el mundo sensible como adecuado a un concepto de fin a través de la libertad, es decir, el que pueda pensarse una revelación en cuanto físicamente posible, eso no requiere de ninguna prueba, en la medida en que eso se ha asumido ya para hacer posible la exigida causalidad de la ley moral sobre el mundo sensible. Por ello vamos a presentar una investigación de esa posibilidad física, [51] pero no como demostración, sino como aclaración y en razón de las importantes consecuencias que de la misma se siguen para la rectificación del concepto de revelación.

A partir de la conclusión que obtengamos de ambas investigaciones ha de quedar claro si cabe esperar de modo racional que le corresponda algo o no en general al concepto de revelación. Pero para hacer posible el uso de ese concepto en un fenómeno dado en concreto se precisa todavía una división del concepto de revelación mismo que ha de aplicarse. Las condiciones bajo las que es posible una tal aplicación deben todas ellas estar en el concepto mismo y han de poder ser desarrolladas a partir de un análisis de éste. Se llaman criterios. Nuestra próxima tarea después de estas investigaciones ha de ser la de presentar y probar esos criterios.

Con esto se asegura completamente no sólo la posibilidad de que quepa esperar algo que se corresponda a ese concepto, sino también el que pueda ser aplicado en un fenómeno dado realmente. Pero si una aplicación semejante resulta perfectamente posible, a partir de ahí no se puede todavía conocer de modo inmediato un fundamento por el que deba hacerse real. Sólo cuando se haya mostrado ese fundamento estará entonces completada la crítica de la revelación.

§6 (8).
Acerca de la posibilidad del dato empírico presupuesto en el concepto de revelación

La experiencia presupuesta en la deducción del concepto de revelación, a partir de principios de la razón práctica *a priori*, es la de que puedan existir seres morales en los que su moralidad perdiera su causalidad PARA SIEMPRE, o bien sólo EN DETERMINADOS CASOS. La ley moral exige una causalidad sobre la facultad superior de desear para la determinación de la voluntad, exige mediante ésta una causalidad mediante la facultad inferior, para producir la total libertad del sujeto moral fuera de la coacción de la naturaleza. Si se suprime el primer modo de causalidad entonces le falta a la VOLUNTAD en general el reconocer una ley a la que pueda obedecer. Si lo que se impide es la segunda, en ese caso toda buena voluntad en el hombre para querer lo bueno resulta demasiado débil como para PRACTICARLO REALMENTE. Esa [52] hipotética posibilidad empírica debe ser probada, es decir, debe ser mostrado que sea posible no a partir de la disposición de la naturaleza humana en general, en la medida en que puede ser conocida *a priori*, sino a partir de sus determinaciones empíricas, debe ser mostrado que sea probable el que la causalidad de la ley moral pueda perder su causalidad en determinados casos, con lo que estaría respondida la pregunta de por qué era necesaria una revelación, y por qué no se podrían arreglar los hombres con la religión natural. Las causas de esto no pueden residir en la disposición de la naturaleza humana en general, en la medida en que puede conocerse *a priori*. Pues de lo contrario deberíamos sentir *a priori* la exigencia de una revelación y debería poder alegarse para ello un *datum a priori* de la razón, y entonces el concepto de la misma sería dado, sino que esas causas han de estar en las determinaciones contingentes de la naturaleza humana. Pero para abrir la plena comprensión de los límites en los que esa religión natural es suficiente, en los que esa religión natural se da, y donde es finalmente necesaria la revelada, será útil investigar la relación de la naturaleza

humana con la religión, tanto en general, como con arreglo a sus determinaciones particulares.

El hombre, en cuanto parte del mundo sensible, se encuentra bajo leyes de la naturaleza. Está obligado, en atención a su facultad de conocer, a avanzar hacia conceptos desde intuiciones que están bajo leyes de la sensibilidad. Y en atención a la facultad inferior de desear ha dejarse determinar mediante impulsos sensibles. Pero en cuanto ser de un mundo suprasensible, según su naturaleza racional, su facultad superior de desear es determinada por otra ley completamente distinta, y esa ley inaugura en él mediante su exigencia perspectivas sobre el conocimiento que no se hallan ni bajo las condiciones de la intuición, ni bajo las del concepto. Pero como quiera que sus facultades de conocimiento se hallan vinculadas en todo caso a esas condiciones, y sin ellas no puede pensar absolutamente nada, entonces se ve obligado a colocar esos objetos de un mundo sobrenatural bajo aquellas condiciones, si bien reconoce que tal modo de representación es sólo válido subjetiva, pero no objetivamente, y que no autoriza a obtener CONCLUSIONES ni prácticas ni teóricas. Su facultad de desear inferior, determinable mediante impulsos sensibles se subordina a la facultad superior, y no debe determinar nunca su voluntad allí donde habla el deber. Ésta es la disposición fundamental de la naturaleza humana. Así DEBE ser el hombre y así PUEDE también ser, pues todo aquello que se lo impide no es esencial a su naturaleza, sino contingente, y no sólo puede ser eliminado mentalmente sino también [53] realmente. ¿En qué relación se encuentra esa situación con respecto a la religión? ¿La necesita? ¿Qué religión? ¿Para qué?

La inmediata consecuencia de esa originaria disposición de la naturaleza humana es que le presenta la ley moral como mandato y no como simple declaración, que habla del deber y no del ser. Que es consciente de que PUEDE actuar de otra manera a como lo ordena esa ley, que finalmente según su representación obtiene un valor y un mérito cuando actúa de ese modo. Ese valor que se da a sí misma la autoriza a esperar la felicidad adecuada al mismo. Pero ésta no se la puede dar él mismo, como se da aquél, y entonces la espera del supremo ejecutor de la ley, que se le ha anunciado mediante ella. Este ser dirige toda su veneración hacia sí, porque posee un valor infinito frente al cual el suyo propio se disuelve en la nada. Y dirige hacia él toda su inclinación porque de él espera todo lo bueno que cabe esperar. No puede permanecer indiferente frente al constante observador y juzgador de sus más secretos pensamientos, frente a su más justo valedor. Tiene que desear mostrarle su respeto y admiración, y puesto que esto no puede hacerlo de otro modo, tiene

que hacerlo mediante una escrupulosa obediencia EN CONSIDERACIÓN a él. Ésta es la pura religión de la razón. La religiosidad de este tipo no espera del pensamiento del legislador moral un momento que facilite la determinación de la voluntad, sino sólo de darle a conocer su inclinación a satisfacer su exigencia. No espera ninguna conminación de Dios a obedecerle, sino sólo la autorización a contemplarle en su voluntaria obediencia. No quiere evidenciar a Dios ningún favor al servirle, sino que sólo espera, como expresión de la más alta piedad, que Dios le permita servirle. Ésta es la máxima perfección moral del hombre. No sólo presupone la más severa voluntad de actuar siempre moralmente, sino también la libertad más plena. Es imposible determinar *a priori* si algún HOMBRE en concreto es capaz de esa perfección moral, y en la actual situación de la humanidad parece bastante improbable.

El segundo grado del bien moral establece precisamente esta severa voluntad de obedecer en todo a la ley moral, pero no establece ninguna libertad plena para casos concretos. La inclinación sensible lucha aún frente al sentimiento del deber, y es vencedora al menos tantas veces como vencida. Las causas de esa debilidad moral no residen en lo esencial de la naturaleza humana, sino que son contingentes, en parte por una determinada constitución corporal en un sujeto, que fomenta la intensidad y permanencia de las pasiones, en parte, y principalmente ésta es la actual situación del género humano, en la que [54] nos hemos acostumbrado a actuar más con arreglo a impulsos naturales que con arreglo a fundamentos morales, y ocurre con mas frecuencia que nos debemos determinar a obrar más por los primeros que por los segundos, como si nuestra formación como seres naturales tuviera siempre prioridad sobre nuestra educación moral. Puesto que en tal circunstancia a la severa voluntad de actuar moralmente le precede un vivo sentimiento moral, entonces esa debilidad del hombre ha de ser muy incómoda, y ha de buscar y aprovechar ansiosamente todos los medios para facilitar su determinación mediante la ley moral. Cuando de lo que se trata es de procurar la primacía de la inclinación moral sobre la natural, eso puede únicamente ocurrir de dos modos, o bien cuando se debilita la inclinación natural, o bien fortaleciendo los estímulos de la ley moral. Lo primero ocurre según reglas técnico-prácticas, que se refieren a principios naturales, y sobre las que cada cual debe instruirse por su propio pensamiento, experiencia y conocimiento empírico de sí. Como tales esas reglas quedan fuera de nuestra actual investigación. Los estímulos de la ley moral no pueden fortalecerse sin quebrar la moral nada más que mediante la representación viva de la íntima sublimidad y la santidad de sus exigencias, median-

te un perentorio sentimiento del DEBER y de la NECESIDAD MORAL. ¿Y cómo puede ser más perentorio que cuando nos presenta de modo constante la representación de un ser completamente santo que nos ordena ser santos? En él divisamos la concordancia con la ley no sólo en cuanto algo que DEBE ser, sino en cuanto algo que ES. En él divisamos expresada la necesidad de ser de ese modo. ¿Cómo podría reforzarse mejor el sentimiento moral que mediante la representación de que en las acciones inmorales no sólo debemos despreciarnos nosotros mismo que somos seres imperfectos, sino también nos ha de despreciar la suprema perfección? ¿Cómo podríamos reforzarlo mejor sino por la representación de que en la propia superación y el sacrificio de nuestras más queridas inclinaciones ante el deber no sólo nos honramos a nosotros mismos sino nos honra la santidad esencial? ¿De qué mejor manera podríamos estar más atentos a la voz de nuestra conciencia y ser más instruidos por ella que cuando escuchamos la voz de lo más santo en ella, la voz de lo que siempre nos acompaña invisible, y observa nuestros más secretos pensamientos, y ANTE CUYA PRESENCIA VIVIMOS. Puesto que la inclinación lucha en el sujeto frente a ese nuevo momento de la ley moral, que la perjudica, entonces la razón buscará fijar el mismo mediante un fundamento completamente asegurado, buscará una prueba para el concepto de Dios en cuanto legislador moral, y la encontrará en el concepto [55] del mismo en cuanto creador del mundo. Éste es el segundo grado de la perfección moral, que se funda en la religión natural. La religión ha de ser en todo caso instrumento de la determinación de la voluntad en casos especiales en los que surge la lucha entre la inclinación y el deber, pero presupone la primera suprema determinación de la voluntad a obedecer como dada ya mediante la ley moral en general, puesto que no la ofrece sino que debe ser buscada, y nadie puede buscar lo que no desea.

La corrupción más profunda de los seres racionales en relación a la moralidad se da finalmente cuando no hay una voluntad de reconocer una ley moral y obedecerla, cuando los impulsos sensibles son los únicos fundamentos de la determinación de su voluntad de desear. No parece al menos a primera vista que para probar la necesidad de una revelación haya que mostrar la existencia, entre otros moralmente mejores, de muchos más hombres depravados, pues cabría decir que es obligación de los mejores, y les ha de resultar posible, desarrollar el sentimiento moral en los malos mediante la instrucción y la formación, y conducirlos de esta manera hacia la necesidad de la religión. Sin adentrarnos por el momento en esta investigación, queremos sólo plantear la pregunta de modo tal que la respues-

ta sea decisiva para la prueba de una necesidad empírica de la revelación: ¿Ha sido posible que toda la humanidad o al menos todos los pueblos y naciones hayan caído en esa tan profunda corrupción moral? Para poder responder a esto debemos antes explicar algo más detenidamente el concepto de sensibilidad.

La sensibilidad en general, es decir, la sensibilidad empírica podría muy bien describirse como una incapacidad en la representación de ideas, para incluir de este modo a la vez el error teórico de no poder pensarlas o bien de ningún modo o bien únicamente bajo las condiciones de la sensibilidad empírica, y el error práctico que se sigue necesariamente del anterior de no dejarse determinar por ellas. Se podría dividir la sensibilidad , tanto la empírica como la pura en dos géneros, la EXTERNA y la INTERNA. La primera consiste, desde una consideración teórica, en que se piensa todo bajo las condiciones del sentido externo, todo lo audible, lo que se puede sentir, lo visible, y también en que se quiere ver, oír, sentir todo realmente, y se da vinculada siempre a una total incapacidad de pensar, de seguir una serie de razonamientos, [56] incluso cuando se trata sólo de objetos de la naturaleza. Y desde una consideración práctica consiste en que uno se deja determinar sólo mediante el placer del sentido externo, mediante lo agradable. Este es el grado de la misma que se llama también sensibilidad en bruto. La segunda consiste desde el punto de vista teórico en que se piensa todo al menos modificable bajo las condiciones empíricas de nuestro sentido interno, y se quiere modificar realmente, y desde el punto de vista práctico en que uno no se deja determinar por nada más elevado que mediante el placer del sentido interno. A ello pertenece el placer en el juego, en la poesía, en lo bello (aunque no en lo sublime), incluso en pensar, en el pensamiento de la propia fuerza, o incluso en la compasión, aunque éste es el más noble de todos los impulsos sensibles. Si es esta sensibilidad la que domina, es decir, si nos dejamos determinar simplemente y sin más por su estímulo, y nunca mediante la ley moral, entonces resulta evidente que excluye toda voluntad de ser bueno y completamente toda moralidad. Pero desde luego en la mayoría de los hombres ésta tiene con mucho el predominio y son determinados por ella en la mayoría de los casos. Pero a pesar de eso no son completamente incapaces de toda acción moral pura en general, y al menos tienen aún el sentimiento moral suficiente como para sentir la punibilidad y la indecencia de su modo de actuar en determinados casos o en ciertas ocasiones, y de avergonzarse de ellas. Pero dando por supuesto que no se hayan vuelto nunca hacia la ley moral y que no hayan sentido nunca vergüenza o arrepentimiento sobre su propia imperfección, a pesar de ello

en su juicio sobre las acciones de los otros, en su frecuente fuerte desprecio de los mismos a partir de fundamentos morales correctos, se muestra que no son del todo incapaces del sentido moral. Se debería creer que es posible actuar sobre esta clase de hombres en cuanto que son susceptibles todavía de moralidad, que incluso es posible servirse de los principios que aplican a otros para poder abrirles los ojos sobre su propia circunstancia, a fin de conducirles así paulatinamente hacia la buena voluntad y finalmente mediante ello hacia la religiosidad. Habría que mostrar, pues, para la necesidad de una revelación, que es posible que algún hombre o bien todo el género humano haya sido privado del sentido de la moralidad totalmente o bien que están dominados en un grado tan alto por la sensibilidad, que no se puede influir en absoluto sobre ellos de ese modo. Hombres que son totalmente inconscientes de la ley moral o lo son en tan bajo grado, que sobre ese FUNDAMENTO no puede construirse absolutamente nada. Cabe pensar entonces *a priori* que la humanidad desde sus orígenes o mediante diversos destinos haya llegado a una situación tal en la que [57] para su subsistencia, y en una constante y dura lucha con la naturaleza se haya visto obligada a dirigir ininterrumpidamente todos sus pensamientos hacia aquello que tiene bajo sus pies, a no pensar en nada más que en el presente, y a no escuchar ninguna otra ley que la de la necesidad. En una situación semejante resulta imposible que pueda desarrollarse la ley moral. Pero la humanidad no puede permanecer siempre en tal situación, y salvo en casos especiales, tampoco durante mucho tiempo. Mediante la ayuda de la experiencia creará reglas y abstraerá máximas de su conducta. Estas reglas surgidas de la experiencia en la naturaleza, serán usadas sin más respecto de la experiencia y con frecuencia contradirán las posibles reglas morales. Sin embargo se conservarán mediante su uso y mediante el ejemplo general, se transmitirán de una generación a otra, y se incrementarán. Mediante éstas serán superadas en parte aquellas que contradicen la posibilidad de la moralidad elaboradas ante la severa necesidad y con arreglo a ella. Si se piensa en los habitantes de Tierra de Fuego que viven en un estado tal que limita con la animalidad, en la mayoría de los habitantes de las islas del sur para quienes el robo es algo indiferente, y que no parecen avergonzarse de ello, en esos negros que sin pensárselo mucho venden a su mujer e hijos como esclavos por un barril de aguardiente, en todos aquellos pueblos a los que un hombre muy conocido culpó de una tal ausencia de virtud, que se creyó por ello autorizado a considerarles como una clase aparte de la humanidad, entonces la primera consideración parece confirmada por la experiencia. Pero

para convencerse de la corrección de la segunda basta con estudiar las costumbres y máximas de los pueblos civilizados.

¿Cómo a partir de este estado puede la humanidad alcanzar la moralidad y mediante ella la religión? ¿No la puede alcanzar ella misma? Para responder de modo más preciso a esta pregunta hemos de comparar aquello que se presupone con su circunstancia. Para decidir si un pueblo en concreto es capaz en su estado actual o no de moralidad no basta con considerar su conducta y obtener la conclusión: un determinado pueblo comete en general, y sin la más mínima huella de vergüenza, acciones que contrarían los primeros principios de toda moral, es decir, carece de cualquier sentimiento moral. Sería una precipitación. Hay que investigar si cabe señalar en ese pueblo el concepto de deber en general, aunque sea aún oscuramente pensado, e [58] incluso cuando en el mismo se encuentre sólo que, por ejemplo, confían en la observancia de un contrato, que no se puede romper ni siquiera en el caso de que a la otra parte le fuera provechoso, y que desde esa confianza se aventuran a realizarlo, puesto que se le habría mostrado que en caso de incumplimiento se van a seguir para esa parte perjuicios más amargos y vivos que los daños causados en sí. En tal caso hay que concederles que poseen el concepto de deber en general. Pues sin esa confianza en el cumplimiento de los contratos no sería tampoco posible el vínculo necesario para la sociedad. Por lo tanto, con que un pueblo viva en sociedad ya no carece de todo sentido moral. Pero desgraciadamente es costumbre generalizada en todos aquellos en los que domina la sensibilidad, el no tener ese sentimiento como fundamento determinante de sus acciones sino más bien servirse del mismo simplemente y nada más que como fundamento para el juicio de las acciones de los demás. En efecto van en eso tan lejos, especialmente cuando han convertido la sensibilidad en máxima, como para computar como ridícula torpeza un sacrificio, una negación del propio egoísmo, y avergonzarse de ello. Están, por tanto, acostumbrados a considerase siempre y constantemente sólo bajo conceptos de la naturaleza, y actuar finalmente de modo tan consecuente a este respecto como para considerar también así a los otros siempre que no estén especialmente interesados en algo, y que mediante el incumplimiento del deber de los otros no sea dañado su propio beneficio. Sólo en caso de que esto ocurra se acuerdan de que hay deberes. Y esto hace muy sospechoso el desarrollo de este concepto, allí donde lo hallamos unido a una sensibilidad dominante, y es lo que nos autoriza a creer que es sólo efecto del principio de éste, es decir, el del propio egoísmo. Así pues, la voluntad de ser moralmente bueno no puede ser conciliada con una sensibilidad dominante. Pero como quiera que esa voluntad

es necesariamente imprescindible para BUSCAR una religión en cuanto instrumento para reforzar la determinación mediante la ley moral, entonces en tales circunstancias la humanidad no podrá nunca encontrar por sí misma una religión, pues incluso no puede buscarla.

Y aunque pudiera buscarla, no podría ENCONTRARLA. Para poder persuadirse, del modo desarrollado arriba, de que Dios es el que nos habla mediante la ley moral, se requiere antes que nada del concepto de una creación del mundo mediante una causalidad ajena al mismo. Pero a ese concepto la humanidad llega fácilmente, incluso la aún no muy cultivada. Está obligada a pensar *a priori* la absoluta totalidad de las condiciones. Y llega a la conclusión de la serie tanto antes y más rápidamente cuanto menos cultivada es y más incapaz de seguir una larga cadena de razonamientos. De ahí que entre los pueblos de sensibilidad poco cultivada todo [59] sea cosa de causas sobrenaturales y representaciones de divinidades. Una sensibilidad más formada se elevará seguramente hacia una única primera causa, hacia un arquitecto lleno de arte del mundo. Pero para alcanzar una religión no necesitamos de éste sino de un creador moral del mundo, y para alcanzar éste necesitamos un fin moral del mundo. Desde luego la sensibilidad llega fácilmente al concepto de posibles fines en el mundo, puesto que ella misma en su propia actividad es llevada a ello por la representación de fines. Pero el concepto de un FIN FINAL moral de la creación sólo es posible para sentimientos morales cultivados. El hombre simplemente sensible no llegará pues nunca a él, ni mediante el mismo al principio de la religión.

En primer lugar, si un instrumento para alcanzar la religión tal ha de ser hallado ¿para qué lo necesita? El mejor hombre moral, que no sólo poseyera la más firme voluntad de obedecer la ley moral, sino también la más completa libertad lo necesitaría simplemente para satisfacer de algún modo el sentimiento de veneración y agradecimiento ante el supremo ser. Pero aquel que tuviera la más firme voluntad, pero no tuviese plena libertad, lo necesitaría para añadir un nuevo momento a la autoridad de la ley moral, mediante el cual ofrecer un contrapeso a la fuerza de la inclinación, y hacer posible establecer la libertad. Aquel que no tuviera tampoco una firme voluntad de reconocer una ley moral ni de obedecerla, la necesita sólo para hacer posible esa voluntad y de ese modo hacer posible mediante ella la libertad. Tanto la pura religión de la razón como la religión natural se fundan sobre el sentimiento moral, mientras que la revelada por el contrario debe ella misma fundamentar ese sentimiento moral. La primera no encontró ningún obstáculo, sino que prepara todas las inclinaciones en el sujeto para aceptarla.

La segunda tenía únicamente que luchar en casos particulares con las inclinaciones, pero en general era deseada y buscada. La última no sólo tiene que hacer frente a todas las inclinaciones inmorales, sino incluso a todo un impulso contrario a reconocer en general una ley, para mantener el contrapeso del esfuerzo que quiere hacer válida la ley. Ésta pues se podrá servir y servirá de más importantes momentos, en la medida en que pueda darse sin quebrar la libertad, es decir, sin actuar contra su propio fin.

¿Mediante qué camino puede, pues, esta religión alcanzar a una humanidad así constituida? Naturalmente mediante el mismo por el que alcanza todo lo que piensa o se deja determinar, por el de la sensibilidad. Dios ha de [60] anunciarse inmediatamente mediante los sentidos, ha de exigir obediencia inmediatamente a través de los sentidos.

Pero sólo se dan dos casos posibles. O bien Dios desarrolla por la vía de meditación el sentimiento moral mediante un efecto sobrenatural en el mundo sensible en el corazón de uno o de varios hombres, que ha escogido como sus intermediarios ante la humanidad, y edifica sobre esa vía el principio de toda religión, mediante la orden de mostrarles a todos los demás hombres lo que le ha mostrado a aquéllos. O bien anuncia directamente ese principio y lo funda en su autoridad como señor. En el primer caso no estaríamos obligados a tener que reconocer a Dios como causa inmediata de ese efecto sobrenatural, sino que, a pesar de haber asumido una decadencia moral generalizada de la humanidad, bien pudiera esa causalidad ser obra de uno de los posibles seres morales superiores. Pero si encontramos otras razones para situar en Dios el fundamento de un efecto tal, en ese caso no debilitaríamos esas razones si afirmásemos que sería indecoroso para Dios establecer pedagogos. Pues según nuestro conocimiento nada es indigno de Dios salvo aquello que va contra la ley moral. Pero en ese caso habríamos dejado sin investigar qué ser moral es el que ha ejercido esa causalidad del desarrollo del sentimiento moral, no habríamos investigado ninguna revelación, sino una religión natural traída por un camino sobrenatural. Con tal de que ese instrumento fuera sólo suficiente para alcanzar su fin, entonces no sería necesaria una revelación, es decir, una anunciación fundada INMEDIATAMENTE en la autoridad de Dios en cuanto legislador. Consideremos un momento que Dios quisiera servirse de ella. Sin duda producirá en las almas de aquellos a quienes quiere influir la esperada convicción racional. Éstos buscarán extender sus mandatos y su propio sentimiento de obligación con respecto a la moralidad para dirigirse hacia los otros hombres y edificar en ellos la convicción por el mismo camino por el que

se ha edificado en ellos mismos la suya. Pero no hay ni en la naturaleza humana en general, ni en la constitución empírica de esos emisarios que suponemos en particular, un fundamento para que a éstos les sea imposible alcanzar su finalidad con ser simplemente escuchados, con que sólo se les preste atención. ¿Pero cómo pueden captarla de aquellos que previamente están en contra del resultado de sus representaciones? ¿Cómo pretenden ofrecer tal pensamiento a los hombres temerosos de la meditación, [61] para que se tomen la molestia de conocer la verdad de una religión que quiere limitar sus inclinaciones y ponerlos bajo una ley? Sólo queda entonces el último caso: han de anunciar sus doctrinas bajo la autoridad divina y como enviados de la misma ante la humanidad.

También esto parece de nuevo posible de dos maneras: o bien que Dios funde esa creencia en sus ministros en la autoridad, o que desee solamente que esa creencia se desarrolle en sus corazones a partir de su propia inteligencia por el camino de la meditación a partir de algún medio, y la anuncien a los otros hombres bajo la divina autoridad en la medida en que comprenden que no hay otro medio para llevarles la religión. Pero el último caso es imposible porque entonces Dios habría querido que sus emisarios, aunque con la mejor de las intenciones, debieran mentir y engañar. Pero la mentira y el engaño son siempre, cualquiera que sea su intención, injustas, puesto que jamás pueden ser principio general de una legislación y Dios no puede desear algo injusto.

Podría finalmente en tercer lugar pensarse como posible que Dios hubiese deseado que estos pretendidos inspirados se engañen y adscriban a una causa sobrenatural una anunciación fundada en la autoridad de la legislación divina surgida de modo completamente natural, por ejemplo, mediante el deseo de la misma excitado por su fantasía. Puesto que cada respuesta categórica a esa pregunta, tanto la negativa como la positiva se puede fundar solamente en principios teóricos, pues de los que se trata es de la explicación de un fenómeno natural según esas leyes, pero la filosofía natural no llega tan lejos como para explicar que algo es posible SÓLO por las leyes de la naturaleza o que NO es posible mediante la misma, entonces esa afirmación usada en concreto para la explicación de una revelación no puede ser probada nunca, ni tampoco se la puede contradecir. Pero además no pertenece tampoco a la investigación del posible origen de una religión revelada, que como tal ha de ser presentada únicamente a partir de principios prácticos. Ciertamente un determinado efecto, considerado como fenómeno natural, puede surgir a partir de leyes naturales conocidas, y ser a la vez totalmente conforme al concepto de un ser natural, al que ads-

cribimos, al menos para alcanzar su fin moral, una causalidad sobrenatural. Y esa frase disyuntiva, según la que ciertos supuestos inspirados lo eran realmente, o eran impostores, o fanáticos delirantes, o expresada más suave y correctamente, eran [62] deficientes investigadores de la naturaleza, no satisface ni de lejos como para fundar a partir de ella las afirmaciones categóricas que se siguen de la misma. Pues en primer lugar no se suprimen recíprocamente los conceptos que habían sido establecidos como miembros de la división. La posibilidad de admitir los últimos debe poder contradecirse o probarse a partir de conceptos naturales. Pero en cambio la posibilidad de los dos primeros puede sólo evidenciarse a partir de principios prácticos. Pero ambos principios no se corresponden y a partir del uno se puede muy bien afirmar algo que niega el otro. El último caso, pues, y uno de los dos primeros son posibles a la vez, y sólo los dos primeros se contradicen mutuamente. En segundo lugar no se puede evidenciar nunca en un caso dado la imposibilidad del último. Pero todo esto encontrará su completa claridad a partir de lo que sigue, donde hablaremos de la posibilidad física del esperado efecto sobrenatural sobre el mundo sensible.

Puesto que la posibilidad del último caso, que además no podemos eliminar, no debe llevarnos a error, podemos a partir de lo dicho llegar a los siguientes resultados ciertos. La humanidad puede caer en una depravación moral tal que para regresar a la moralidad no le quede más que la religión, y que a su vez no pueda alcanzar la religión nada más que mediante los sentidos. Una religión que tenga que actuar sobre tales hombres no puede fundarse nada más que sobre la autoridad divina de manera inmediata. Puesto que Dios no puede querer que un ser moral invente tal autoridad, entonces debe ser él mismo el que ofrezca esa religión.

¿Pero para qué tal autoridad? Y, ¿en qué puede Dios fundarla si tiene que ver con hombres, que están enfangados hasta ese grado en lo sensible? Obviamente no en una veneración para la que no poseen ningún sentido y ningún respeto, no en una santidad que como tal debería presuponer ya en ellos un sentido moral, y que precisamente ha de ser desarrollada por la religión. Sino que ha de fundarse en aquello que sea susceptible de maravillar a partir de fundamentos naturales, en su grandeza, en su poder como señor de la naturaleza, como su propio señor. Pero entonces es heteronomía, y en cuanto tal no produce ninguna moralidad sino que fuerza como mucho a la legalidad, siempre que actuemos con arreglo al contenido de la ley moral porque así lo quiere un ser omnipotente. Y una religión fundada sobre tal autoridad se contradice a sí misma. Pero tampoco esta autoridad tiene que fundar la obediencia sino sólo la atención sobre

los motivos que se irán presentando para fundar la obediencia. Pues la atención en cuanto determinación empírica de nuestra alma hay que despertarla mediante medios naturales. Sería desde luego [63] contradictorio forzarla sólo mediante el temor ante la amenaza de sanciones por parte de ese ser poderoso, o sólo mediante medios físicos, o pretender obtenerla mediante la promesa de recompensas. Sería contradictorio porque el temor y la esperanza destruyen más la atención de lo que la despiertan, y en el mejor de los casos pueden generar una atribución mecánica, pero ninguna convicción fundada en la reflexión racional, la cual ha de ser el único fundamento de toda moralidad. Sería contradictorio porque ya desde el principio falsificaría la religión y presentaría a Dios como a un ser al que se podría hacer complaciente por otros medios distintos al de la conciencia moral, en este caso mediante la escucha de cosas en las que no se tiene ningún interés y un temeroso palique sobre las mismas. Pero la representación de un poder tal excita no sólo temor, sino también, en la medida en que no nos pensemos en conflicto con ella, admiración y respeto que ciertamente remiten a motivos patológicos y no morales pero que amplían poderosamente nuestra atención sobre todo aquello que procede del ser poderoso. En tanto Dios no se nos anuncia aún como legislador moral sino sólo como persona que nos habla, entonces no nos pensamos en conflicto con él. Y cuando se nos anuncia en cuanto tal entonces anuncia a la vez su santidad que nos priva de todo temor ante su poder, en la medida en que nos asegura que no hará nunca un uso arbitrario del mismo contra nosotros, sino que sus efectos sobre nosotros dependerán totalmente de nosotros mismos. Así pues la exigencia de Dios a ESCUCHARLE en una posible revelación se funda en su omnipotencia y en su infinita grandeza, y no puede fundarse en otra cosa en la medida en que seres que necesitan una revelación no son capaces en primera instancia de ninguna otra representación del mismo. Pero su exigencia a OBEDECERLE no puede fundarse en otra cosa que en su santidad porque de lo contrario no se alcanzaría la finalidad de la revelación de exigir la pura moralidad. Pero tanto el concepto de santidad como el respeto ante ella ha de ser desarrollado previamente mediante la revelación. Poseemos un dicho sublime que explica muy bien esto: «debéis ser santos porque yo lo soy», dice el señor. El señor habla como señor y exige así toda la atención. Pero la exigencia de santidad no la funda en ese poder, sino en su propia santidad.

Pero aún cabe la pregunta: ¿cómo pueden esos hombres, antes de que se haya desarrollado en ellos el sentimiento moral, juzgar si puede ser Dios quien les habla? [64] Y aquí llegamos a la respuesta de una objeción que ha debido estar suspensa desde

hace tiempo en las almas de los lectores. En el parágrafo anterior hemos probado ya que el concepto de revelación sólo es posible de un modo racional *a priori*, y que no puede surgir adecuadamente y de ninguna manera *a posteriori*. Y en este parágrafo hemos demostrado que puede darse una circunstancia en la que podría haber caído toda la humanidad y en la que resulta imposible para ella llegar al concepto de religión a priori, y por tanto también al de revelación. Es ésta una contradicción formal, se podría decir, o se puede presentar el dilema: o bien los hombres han sentido ya la exigencia de la moral, que pueda impulsarlos a buscar una religión, y poseían ya todos los conceptos morales, de modo que puedan persuadirse racionalmente de la verdad de los mismos, y en este caso no necesitan una revelación sino que poseen ya *a priori* una religión; o bien ni han sentido esa exigencia, ni tenían esos conceptos, ni podrían persuadirse nunca a partir de razones morales de la divinidad de una religión, ni tampoco a partir de razones teóricas. No podrían pues persuadirse de ello en modo alguno, y una revelación resulta entonces imposible. Pero de ello no se sigue que los hombres, que eran poco conscientes de la ley moral en su interior, no puedan por ello ser impulsados mediante la misma hacia la búsqueda de una religión, y por tanto de la revelación, no se sigue de ello tampoco que no puedan desarrollar ese sentimiento mediante la revelación y así ser remitidos a verificar esa revelación e investigar de modo racional si puede ser o no de origen divino. Se les ha anunciado como divina una enseñanza y con ello se ha despertado cuando menos su atención. O bien la consideran inmediatamente como divina, y como no pueden investigarla a partir de principios teóricos o morales porque hasta ahora su sentimiento moral no estaba desarrollado, la aceptaron sin otro fundamento, lo que es una suerte para ellos en el caso de que les resulte útil. O bien la han rechazado inmediatamente, y la han rechazado sin otro fundamento. O por último dejan la cuestión sin decidir hasta que puedan encontrar fundamentos racionales para un juicio, y sólo en este último caso han actuado racionalmente. EL QUE DIOS hable O NO (en cuanto afirmación categórica, a partir de fundamentos teóricos) es algo que no pueden probar nunca, el que PUEDA haber hablado es algo que sólo podría aclararse a partir del contenido de lo que ha sido dicho en su nombre. Antes que nada deberían, pues, escuchar. Si ahora esa escucha ha desarrollado su sentimiento moral, entonces puede desarrollarse también el concepto de una religión y el de su posible contenido, y así llega a nosotros mediante la revelación o sin ella. Y así a fin de llegar a una [65] certeza han podido y debido comparar la revelación anunciada como divina con los conceptos de una revelación desarrollados *a priori*, y en función del

acuerdo o desacuerdo de ambos llegar a un juicio sobre la misma. Y esto resuelve entonces completamente la mencionada contradicción. Una aceptación racional de una revelación dada, en cuanto divina, es sólo posible a partir de fundamentos *a priori*, pero *a posteriori* pueden y deben ser darse en determinados casos ocasiones para desarrollarla.

Todas estas investigaciones han preparado la cuestión crucial más que desarrollarla y determinarla. Puesto que de lo hasta aquí dicho no cabe todavía una aceptación racional de una revelación como divina, hasta que no se haya desarrollado completamente el sentimiento moral, dado que en último término aquella decisión de obedecer un mandato divino sólo se puede fundar en ese sentimiento y en la voluntad, establecida por el mismo en nosotros, de obedecer a la razón (§2), entonces la autoridad divina, sobre la que podría fundarse una revelación dada, pierde toda su utilidad tan pronto como es posible reconocerla. Pues mientras una tal revelación trabaje aún para construir en los hombres la predisposición para la moral, resulta del todo problemático el que pueda ser también de origen divino, toda vez que esta conclusión se puede obtener únicamente a partir de principios morales. Pero tan pronto como esa conclusión resulta posible a partir del efectivo desarrollo del sentimiento moral, entonces el sentimiento moral parece poder ser suficiente para determinar al hombre a la obediencia de la ley moral en cuanto tal. Y aunque, como se ha mostrado arriba, (§2) en la más firme voluntad a obedecer la ley moral como mera ley de la razón, son posibles determinados casos en los que ésta requiera de un refuerzo de su causalidad mediante la representación de que es una ley de Dios, entonces resulta perfectamente posible, en un sujeto formado moralmente por una revelación acaecida, esa representación de una legislación divina a partir de principios prácticos según la materia, y según la forma para su aplicación al concepto de mundo. Y no aparece ningún fundamento para que deba pensarla mediante un efecto suprasensible en el mundo sensible. Debe pues ser mostrada una necesidad, y desde luego sólo empírica, que únicamente pueda satisfacerse mediante esa determinada representación de una anunciación de Dios como ser moral a través de UN ACAECIDO EFECTO EN EL MUNDO SENSIBLE, al menos si esa representación no ha de ser inútil, y el concepto de revelación vacío, en la medida en que una creencia en [66] el mismo ha de ser útil cuando no es posible mientras que pierde su utilidad cuando sí es posible. Pues en efecto es imposible que podamos considerar como la verdadera utilidad de la revelación los sentimientos piadosos sobre la condescendiente bondad divina concerniente a nuestras debilidades y otros seme-

jantes que surgen en nosotros mediante una representación análoga.

Pues en la antecedente deducción del concepto de revelación (§5) para la posibilidad de la misma no sólo se presuponía la existencia de seres racionales para los que la moralidad había perdido su causalidad para siempre, sino también la de aquellos que la habían perdido sólo en algunos casos. Donde tampoco existe la voluntad de reconocer una ley moral y obedecerla, entonces la ley moral carece absolutamente de causalidad. Donde por el contrario sí se da esa voluntad, pero no una total libertad, entonces la ley moral sólo pierde su causalidad en algunos casos. Cómo la revelación restablece la efectividad de la misma en el primer caso, es algo que acabamos de mostrar. La cuestión es ahora saber si también en el segundo caso tiene un influjo esencial y sólo posible por la propia revelación. Puesto que en el primer caso la revelación no puede ser reconocida aún como aquello para lo que se da, es decir, de modo racional, entonces podría denominarse su función la de la revelación en sí, en cuanto independiente de nuestro modo de representar, o según la materia *(functio revelationis materialiter spectatae)*. Por el contrario aquello que se trata de conseguir en el segundo caso, la función de la revelación en cuanto es reconocida como tal por nosotros, o según su forma *(functio revelationis materialiter spectata)*, y en la medida en que la revelación lo es verdaderamente cuando es reconocida por nosotros, entonces podemos llamarla revelación en su más estricto sentido.

Más arriba en la explicación de la función de la revelación según la materia hemos supuesto muy adecuadamente que se refiere sólo a sujetos en los que aún nunca se ha dado la voluntad de obedecer las leyes de la razón, que, en cambio, para aquellos que no carecen de esa voluntad sino de capacidad de realizarla plenamente en libertad su función no es aquella, sino que en tales sujetos es suficiente la religión natural para establecer la libertad. Puesto que la revelación hace posible a través de su primera función la determinación de la voluntad mediante la ley moral, con lo que todos los seres racionales deben poder elevarse al segundo grado de la perfección moral, entonces no cabría asignar ninguna función a la revelación según la forma, siempre que la religión natural fuera suficiente para mantener a los seres en ese segundo grado, y por tanto tampoco cabría asignarle ninguna virtualidad para el establecimiento de la libertad, y puesto que esto último es la verdadera función de la revelación [67] en sentido estricto, entonces no cabría afirmar ninguna necesidad en la creencia de una revelación. Pero si la tuviera, entonces parece que la frase anterior acerca de la suficiencia de la religión natural para el establecimiento de la liber-

tad se contradice. Tenemos entonces que investigar en primer lugar si puede pensarse un influjo de la representación de una revelación dada en el espíritu a fin establecer la libertad inhibida de la voluntad. Y después, si ha podido mostrarse un impulso tal, habremos de investigar si ambas afirmaciones pueden permanecer en pie la una junto a la otra.

Uno de los rasgos propios del carácter empírico del hombre consiste en que mientras que alguna de sus capacidades espirituales son estimuladas y están en intensa actividad, otras se encuentran pasivas y tanto más cuanto más alejadas se encuentran de aquélla. Y cuanto más profundo sea el descanso de éstas mayor es la actividad de aquéllas. De manera que se esforzaría en vano quien excitado mediante la sensibilidad o determinado intensamente por un afecto, pretendiera determinarse de otro modo a partir de fundamentos racionales. Y resulta igualmente seguro que por el contrario es posible una elevación del alma mediante ideas o un esfuerzo por la meditación y en la que las impresiones sensibles pierdan completamente su fuerza. Si han de influir en tales casos sobre un hombre, entonces no puede ocurrir esto más que mediante aquella fuerza que se encuentra activa, en la medida en que sobre las otras no cabe ejercer ninguna impresión, y si fuera posible ejercerla no sería suficiente para determinar la voluntad de ese hombre.

Algunas facultades tienen un parentesco más estrecho, y una mayor influencia recíproca que otras. En vano se querrá contener aquellas que son arrebatadas por una EXCITACIÓN SENSIBLE[23], pero eso mismo puede resultar bien fácil mediante la presentación de otra impresión sensible a través de la imaginación, tanto sin la presencia del objeto como sin una sensación inmediata del mismo. Todas las fuerzas determinables mediante la sensibilidad empírica se hallan en una correspondencia análoga.

Las determinaciones contrarias al deber son todas ejercidas mediante impresiones sobre las mismas facultades, bien por la sensación a la que le corresponde inmediatamente un objeto fuera de nosotros, o bien reproducida por la imaginación empírica, mediante afectos o mediante pasiones. ¿Qué contrapeso ha de oponer el hombre en este caso a una determinación tal, cuando es tan fuerte que reprime completamente la voz de la razón?

---

[23] La explicación que sigue es sumamente importante. Después de haber establecido en este parágrafo grados de decadencia moral o de moralidad que hicieran útil la revelación, después de haber señalado que la incapacidad para la moral no depende de la naturaleza humana, finalmente Fichte llega a un punto en el que no le queda más remedio que asumir el papel irrebasable de la sensibilidad, a través de la cual, y por definición actúa toda revelación. *[N. del T.]*.

[68] Es evidente que un tal contrapeso debe ser traído mediante una fuerza del espíritu sobre el alma que, de una parte sea sensible, esto es, sea capaz de ejercer una determinación de la naturaleza sensible del hombre, pero de otra sea determinable por la libertad y que posea espontaneidad. Y una fuerza tal es la imaginación[24]. Sólo por ella puede traerse el único posible motivo de una moralidad, la representación de una legislación de lo santo en el alma. Esa representación se funda en el alma a partir de principios racionales en la religión natural, pero como hemos supuesto, es reprimida totalmente y sus resultados aparecen completamente oscuros, inciertos, dudosos. También, pues, los principios de esa representación han de poder ser representables por la imaginación. En tal caso serían datos del mundo sensible, o bien habrían de ser una revelación. «Es Dios el que ha hablado, o el que ha actuado», debe poder decirse el hombre en tales momentos. «Él quiere que yo no actúe ahora de esta forma, pues me lo ha prohibido mediante tales palabras y en tales circunstancias, etc. Le rendiré cuentas de la decisión que tome, y lo haré mediante determinadas solemnidades.» Pero para que esas representaciones hagan efecto sobre él, debe poder aceptar los hechos que son su fundamento como totalmente verdaderos y correctos. No deben entonces ser algo inventado por su imaginación, sino que le han de ser dados. El que mediante una semejante actuación, ejercida por esa representación, no quiebra la pura moralidad, ello se sigue de nuestra presuposición de que el motivo sensible presentado por la imaginación sólo puede serlo como santidad del legislador, y que sólo el vehículo del mismo debe ser sensible.

Si en ocasiones la pureza del vehículo se resiente mediante la sensibilidad, si con frecuencia el temor de la sanción, o la esperanza de la recompensa tienen más influjo en una obediencia causada por la representación de una revelación que el puro respeto a la santidad del legislador, eso no lo tiene que investigar una crítica general del concepto de revelación. A esta crítica sólo le cabe probar que esto no es necesariamente así en abstracto, y que en concreto no ha de ocurrir si la religiosidad ha de ser auténtica y no una forma más refinada de egoísmo. No puede negarse que en todo caso esto puede ocurrir muy fácilmente, y que en última instancia no se puede señalar en general

---

[24] El papel de la imaginación, que será decisivo en la filosofía de Fichte aparece aquí dibujado ya con claridad como mediador, aunque restringido por el momento por la naturaleza misma de la investigación. Una vez más encontramos al Fichte del año 92 forzando el lenguaje de Kant, que también dio enorme importancia a la imaginación, en orden a un nuevo pensamiento filosófico. *[N. del T.].*

cuándo, en qué medida y por qué es necesario un refuerzo como ese de la ley moral mediante la representación de una revelación, y por último no cabe [69] negar que hay en nosotros una tendencia indudable y más general fundada en la ley moral a honrar más un ser racional cuanto menos refuerzo requiere la idea de lo justo en su espíritu para mover a producirla. Y así tampoco puede negarse que sería mucho más honroso para la humanidad determinarse en ese caso a la obediencia de la ley moral, si la religión natural fuera suficiente para eso. Y en ese sentido ambos principios pueden muy bien convivir, es decir, que no puede verse *a priori* (antes de realizar la experiencia de ello) por qué la representación de una revelación es necesaria para restablecer esa libertad impedida, y el que la experiencia general propia y la de los demás nos enseña casi a diario que somos lo suficientemente débiles como para necesitar una representación de ese tipo.

§7 (9)
Acerca de la posibilidad física de una revelación

El concepto de revelación *a priori*, tal como ha sido confirmado mediante la demostración de la necesidad empírica *a posteriori*, espera un efecto sobrenatural en el mundo sensible. Y a este respecto puede preguntarse: ¿es éste posible? ¿Es en general pensable que algo FUERA de la naturaleza ejerza una causalidad en la naturaleza? Y respondemos a esta pregunta en parte para traer algo más de luz a la siempre oscura doctrina de la posibilidad de la convivencia de la necesidad de la naturaleza según la naturaleza y de la libertad según la ley moral, al menos para nuestro actual propósito, en parte para obtener a partir de su explicación una consecuencia no poco importante, relativa a la justificación del concepto de revelación[25].

Que sea posible *a priori* es el primer postulado que establece la razón práctica, en la medida en que determina lo sobrenatural en nosotros, nuestra facultad superior de desear a ser causa fuera de sí en el mundo sensible, ya dentro de nosotros, ya fuera, lo que viene a ser lo mismo.

En primer lugar, hay que recordar que son dos cosas completamente distintas decir que la voluntad, en cuanto facultad superior de desear, es libre, pues si esto último significa, [70] como de hecho significa, que no está bajo las leyes de la naturaleza, entonces resulta claro porque en cuanto facultad superior no es parte de la naturaleza sino algo suprasensible, o decir que una determinación tal de la voluntad posee una causalidad en el mundo sensible, donde exigimos que algo que está bajo las leyes de la naturaleza deba ser determinado por algo que no es parte de la naturaleza, lo que se contradice y parece suprimir el

---

[25] Aquí expresa Fichte de manera evidente algo en lo que venimos insistiendo en nuestras notas, y que nos parece decisivo, a saber, en el hecho de que en la crítica de la revelación se encuentra una encrucijada para el problema que llevará a Fichte a buscar un principio de la filosofía que complete la obra de Kant, y que al hacerlo resuelva la escisión, el abismo entre naturaleza y libertad. *[N. del T.].*

concepto de la necesidad natural, que hace a su vez posible el de una naturaleza en general.

Aquí hay que recordar igualmente en primer lugar que en tanto que se trate de una mera explicación natural no está permitido aceptar una causalidad mediante libertad, porque la filosofía natural en su conjunto nada sabe de una causalidad semejante. Y por el contrario cuando se trate de una mera determinación de la voluntad como facultad superior, no es necesario de ningún modo tener en consideración a la naturaleza. Ambas causalidades, la de la naturaleza y la de la ley moral, son, tanto según el modo de su causalidad como según su objeto, infinitamente diversas. La ley natural se impone con absoluta necesidad, la ley moral exige la libertad. La primera domina la naturaleza, la segunda el mundo espiritual. ES NECESARIO QUE, que es la palabra clave de la primera, DEBES, la de la segunda, hablan de cosas completamente distintas y no pueden contradecirse como contrapuestas la una a la otra si no se relacionan.

Pero sus efectos en el mundo sensible sí se relacionan y no deben contradecirse si el conocimiento natural de la una o la exigida causalidad de la otra a partir de la libertad no han de ser imposibles. La posibilidad de ese acuerdo de ambas legislaciones completamente independientes en sí mismas no se puede pensar de otra manera que mediante su dependencia común respecto de una legislación superior que sea el fundamento de ambas, pero que para nosotros resulta inaccesible. Si pudiéramos convertir ese principio en el fundamento de una visión del mundo, entonces, según ese principio uno y el mismo efecto, que en nosotros se relaciona con el mundo sensible según la ley moral en cuanto LIBRE y remitido a la causalidad de la razón, y en la naturaleza aparece como CONTINGENTE, sería conocido como completamente necesario. Pero como no podemos hacer tal cosa, entonces se sigue de ello que, tan pronto como tomamos en consideración una causalidad mediante la libertad, [71] debemos aceptar que no todos los fenómenos en el mundo sensible son según leyes de la naturaleza, sino que muchos sólo son contingentes, y que no podemos explicar todo A PARTIR de las leyes de la naturaleza, sino que muchas cosas hemos de explicarlas únicamente SEGÚN leyes de la naturaleza. Pero EXPLICAR ALGO SIMPLEMENTE SEGÚN LEYES DE LA NATURALEZA, significa aceptar la causalidad de la materia del efecto fuera de la naturaleza, y la causalidad de la forma en la naturaleza. SEGÚN las leyes de la naturaleza han de poder explicarse todos los fenómenos en el mundo sensible, porque de lo contrario no podrían ser objeto de conocimiento[26].

---

[26] Esta distinción, casi escolástica en su sutileza, señala ya el camino que

Permítasenos ahora aplicar estos principios fundamentales al esperado influjo sobrenatural de Dios en el mundo sensible. Con arreglo a los postulados de la razón, a Dios hay que pensarle como a ese ser que determina la naturaleza conforme a la ley moral. En él se da pues la reunión de ambas legislaciones y en el fundamento de su visión del mundo está aquel principio común del que ambas dependen. Para él, pues, no existe nada natural, nada sobrenatural, nada necesario, nada contingente, nada posible, nada real. Todo lo que podemos afirmar con seguridad negativamente, obligados por las leyes de NUESTRO pensamiento, sería trascendente cuando lo afirmamos positivamente si quisiéramos determinar la modalidad de su entendimiento. La pregunta entonces no puede ser cómo Dios piensa, cómo es posible un efecto sobrenatural en el mundo sensible, y cómo puede hacerlo real, sino cómo NOSOTROS podemos pensar un fenómeno en cuanto realizado mediante una causalidad sobrenatural de Dios.

Estamos obligados por nuestra razón a deducir todo el sistema de los fenómenos, en último término todo el mundo sensible, a partir de una causalidad mediante libertad según leyes de la razón. La totalidad del mundo es para nosotros efecto de Dios. Puede, pues, muy bien pensarse que Dios sea la primera causa natural de un determinado fenómeno que con arreglo a su finalidad moral (pues aquí debemos hablar de modo totalmente humano, puesto que no presentamos verdades objetivas sino modos de pensar subjetivos) esté entrelazado con el plan del todo. La objeción que contra esto se ha hecho, de que sería realizar mediante un rodeo lo que se puede hacer sin más, se funda en un grosero antropomorfismo, como si Dios estuviera bajo condiciones temporales. En ese caso el fenómeno podría ser explicado de forma total y perfecta a partir de leyes de la naturaleza hasta el origen sobrenatural de la naturaleza misma, si nosotros pudiéramos contemplar a ésta en su conjunto, y entonces la podríamos contemplar también a la vez como [72] realizada mediante la causalidad de un concepto de Dios sobre el fin moral a alcanzar.

O bien en segundo lugar podemos admitir que Dios ha efectuado realmente una irrupción en la serie ya iniciada de causas y efectos, continuada según las leyes naturales, y que ha produ-

---

emprenderá Fichte en orden a resolver el problema de la revelación, pero de paso, y en la medida en que en este se implica la relación entre naturaleza y libertad, el de la unidad superior de la filosofía. La praxis no puede explicar nada a partir de la naturaleza, pero sí puede explicar y explicarse a partir de sí misma y según la naturaleza. Eso y no otra cosa es la *Doctrina de la ciencia*, que explica la libertad haciendo posible la naturaleza y la necesidad. Fichte debía saber ya que estaba madurando un pensamiento que rebasaba el marco de la crítica de la revelación. Él mismo lo indica en su correspondencia cuando se refiere a la segunda edición. *[N. del T.]*.

cido mediante la inmediata causalidad de su concepto moral otro efecto diferente al que se hubiera seguido a partir de la mera causalidad de los seres naturales según leyes naturales. Con esto no hemos determinado en QUÉ miembro de la cadena ha debido irrumpir, si en el inmediatamente precedente al efecto proyectado, o si lo ha podido hacer en uno muy alejado en el tiempo y en los efectos intermedios. Si aceptamos el segundo caso entonces podremos aclarar correctamente según leyes naturales el fenómeno de que se trata a partir del precedente, si conocemos bien las leyes de la naturaleza, y éste a su vez a partir del precedente, y así hasta el infinito, hasta que finalmente nos topemos con un efecto que ya no podamos explicar a partir de leyes naturales sino sólo según leyes naturales. Pero supuesto que quisiéramos o pudiéramos perseguir esa serie de causas naturales sólo hasta un determinado punto, entonces sería bien posible que aquel efecto a aclarar naturalmente no cayera ya dentro de nuestros límites establecidos. Pero a partir de ello no estaríamos de ningún modo autorizados a concluir que el fenómeno investigado no pueda ser producido en ningún caso mediante una causalidad sobrenatural. Así pues sólo en el primer caso nos toparíamos a partir del fenómeno con una causalidad no explicable a partir de leyes naturales, la cual nos hacía posible suponer para el mismo una sobrenatural.

¿Pero no ha de querer Dios que lo reconozcan por sobrenatural los hombres ante los que él se legitima mediante ese efecto en cuanto origen de la revelación? No sería decoroso decir que Dios quiere que hagamos aquel falso razonamiento con arreglo al cual un RECONOCIMIENTO TEÓRICO de un fenómeno en la naturaleza se fundamenta de modo evidente, según lo dicho más arriba, en una causalidad ejercida fuera de ella. Pero como no ha de fundar una convicción, lo que no puede, sino sólo nuestra atención, entonces a tal fin resulta suficiente aceptar teóricamente sólo como POSIBLE el que PUEDA haber sido producido mediante una causalidad sobrenatural, y para ello (para pensarlo TEÓRICAMENTE como posible, para hallarlo como moralmente POSIBLE, no se requiere nada más según lo aclarado arriba) basta con que no veamos ninguna causa natural de ese fenómeno. Entonces es [73] pensado como perfectamente adecuado a la razón: si un acontecimiento no puede explicarlo a partir de causas naturales, de ello se sigue o que es porque no conozco las leyes según las que es posible, o bien porque esas leyes no son posibles[27]. ¿Pero a quién abarca

[27] Si Cristóbal Colón en lugar de haber usado el eclipse de luna para obtener de ellos víveres lo hubiera usado como acreditación divina de una misión

ese NOSOTROS? Obviamente a aquellos y sólo a aquellos que están comprendidos en el plan de la atención a despertar. Así pues, supuesto que después de haber alcanzado ese objetivo, y de que la humanidad se haya elevado a la capacidad de una creencia moral en la divinidad de una revelación, se podría mostrar, mediante una comprensión superior de las leyes de la naturaleza, que determinados fenómenos tenidos por sobrenaturales sobre los que se funda esa revelación son perfectamente explicables a partir de las leyes de la naturaleza. Y entonces de eso no podría seguirse nada en absoluto en contra de la posible divinidad de una tal revelación, siempre que ese error no tuviera por fundamento un fraude intencionado, sino una equivocación meramente involuntaria. Puesto que un efecto, y más cuando se corresponde con el origen último de todos las leyes naturales, puede ser ejercido a la vez mediante un modo completamente natural y mediante uno sobrenatural, es decir, mediante la causalidad de su libertad con arreglo al concepto de un fin moral.

[74] El resultado de lo dicho hasta aquí es que, del mismo modo que el defensor dogmático de la revelación no debe estar autorizado a concluir una causalidad sobrenatural en función del carácter inexplicable a partir de leyes naturales de un determinado fenómeno, y en ningún caso a concluir a partir de ahí la causalidad de Dios, tampoco se debe conceder al que dogmáticamente niega la revelación que, en función del carácter explicable de ese fenómeno a partir de leyes naturales, pueda concluir que no sea posible bien por una causalidad sobrenatural en general, bien en particular por la causalidad de Dios. La cuestión en su conjunto no debe ser resuelta de modo dogmático según principios teóricos sino moralmente, según principios de la razón práctica, tal como resulta demostrado de modo suficiente a partir de todo lo dicho hasta ahora. Cómo deba ocurrir esto, es algo que será mostrado en la continuación de este tratado.

---

ante ellos con fines morales, yo no veo cómo los habitantes de la *Española* le hubieran podido rehusar de un modo racional su atención, puesto que el éxito de su predicción de ese acontecimiento natural debía ser inexplicable para ellos según leyes de la naturaleza. Y si él hubiera fundado a partir de esa acreditación una religión perfectamente adecuada a los principios de la razón, ellos no habrían perdido nada en ese caso, sino que habrían podido tener también esa religión con total convencimiento como de origen inmediatamente divino, hasta que mediante su propia comprensión de la naturaleza, y mediante el aprendizaje de la historia de que Colón las conocía y de que no se había comportado honestamente con ellos, dejaran de tener esa religión por una REVELACIÓN divina, pero a pesar de ello se seguirían viendo obligados a permanecer vinculados a ella en virtud de su perfecto acuerdo con las leyes morales y a reconocerla como RELIGIÓN.

This page intentionally left blank

§8 (10)
Criterios de la divinidad de una revelación según su forma

Para podernos convencer racionalmente de la divinidad de una revelación dada hemos de poseer criterios seguros acerca de esa divinidad. Pero como el concepto de una revelación resulta posible *a priori,* entonces es sobre ese mismo concepto sobre el que hemos de considerar una revelación *a posteriori,* es decir, debemos poder deducir a partir de ese concepto los criterios de su divinidad.

Hasta ahora hemos debatido el concepto de revelación simplemente según su forma, es decir, abstrayendo completamente de su posible contenido en una revelación dada en concreto. Debemos ahora, pues, fijar sólo los criterios de la divinidad de una revelación en atención a su forma. Y en la forma de una revelación, es decir, de una simple anunciación de Dios en cuanto legislador moral mediante un fenómeno sobrenatural en el mundo sensible, podemos distinguir dos cosas, es decir, lo EXTERNO de la misma, esto es, las circunstancias bajo las cuales se ha producido y el instrumento por el que ha sucedido, así como lo INTERNO, es decir, la anunciación misma.

[75] El concepto de revelación presupone *a priori* una necesidad empírica dada del mismo, sin la cual la razón no puede pensar como moralmente posible una intervención de la divinidad, que sería superflua y por completo carente de sentido, y la deducción empírica de las condiciones de realidad de ese concepto desarrolla esa necesidad. Ha de poder mostrarse que en el momento del surgir de una revelación de origen pretendidamente divino se daba realmente esa necesidad, y que no existía entre aquellos a quienes determinaba ninguna otra religión que cumpliera todos los criterios, y que no se les pudiera comunicar fácilmente por medios naturales. UNA REVELACIÓN DE LA QUE SE PUEDE MOSTRAR ESO, PUEDE SER UNA REVELACIÓN DE DIOS. UNA DE LA QUE SE PUEDE DEMOSTRAR LO CONTRARIO SEGURO QUE NO PUEDE SER DE DIOS. Es necesario fijar expresamente esos criterios, para detener todo

fanatismo *(Schwärmerei)* y a cualquier posible fundador no autorizado de una religión, ahora o en el futuro. Si una revelación se falsifica en cuanto al contenido, la obligación y el derecho de todo hombre virtuoso es devolverle su pureza originaria, pero para ello no necesita de una nueva autoridad divina, sino que basta la simple apelación a la ya existente y el desarrollo de la verdad a partir de nuestros sentimientos morales. Mediante ese criterio tampoco se niega la posibilidad de dos revelaciones divinas simultáneas, por más que los poseedores de las mismas no estén en condiciones de comunicarlas.

Dios ha de ser la causa de los efectos mediante los que acontece la revelación. Pero todo aquello que es inmoral contradice el concepto de Dios. ASÍ PUES TODA REVELACIÓN QUE SE HA ANUNCIADO, AFIRMADO O PROPAGADO POR MEDIOS INMORALES, CON TODA SEGURIDAD NO ES UNA REVELACIÓN DE DIOS. Cualquiera que sea la intención que se persiga, el engaño es siempre inmoral. Así pues, si un supuesto enviado de Dios apoya su autoridad en el engaño, eso no lo puede haber querido Dios. Además, un verdadero profeta apoyado por Dios no necesita de ningún engaño. Él no es portador de su intención, sino de la de Dios y puede dejarle a él el determinar cómo y hasta dónde quiere apoyar esa intención. Pero también se podría decir que la voluntad del enviado de Dios es libre y que él puede, tal vez incluso con el mejor propósito, hacer más de lo que se le ha pedido, pretender hacer la cosa más creíble de lo que ya es, y con ello ser arrastrado al engaño. Pero entonces no es Dios, sino el hombre del que se sirve, la causa de ese engaño. No podemos negar totalmente que [76] Dios se pueda servir de hombres inmorales o moralmente débiles para la propagación de una revelación, pues si no hay otros ni los habrá, mucho menos los hay allí donde es más necesaria la revelación. Pero no debe autorizarles, al menos para la ejecución de su tarea, a utilizar medios inmorales. Debe impedirlo con todo su poder cuando el arbitrio de ellos va en esa dirección. Pues si el engaño fuera descubierto, y cualquier engaño puede serlo, dos casos pueden darse. O bien la atención despertada desaparece, y en su lugar surge el enojo de verse engañado, y la desconfianza frente a todo lo que procede de esas fuentes o similares, lo que precisamente contradice del todo el fin perseguido en esa intervención. O bien si la doctrina está suficientemente sancionada, con ello se sanciona también el engaño, y cada cual se considera autorizado a él si un enviado divino lo autoriza, lo que contradice el concepto de cualquier moralidad y el de la religión.

El fin último de toda revelación lo es la pura moralidad. Ésta sólo es posible mediante la libertad, y no cabe forzarla. Pero no sólo no se la puede forzar a ella, sino que más bien toda coacción es

contraria a la atención sobre representaciones que buscan desarrollar el sentimiento de ella y facilitar la determinación de la voluntad en conflicto con la inclinación. Ninguna religión divina debe pues ser anunciada o propagada mediante la coacción o la persecución, puesto que Dios no se puede servir de ningún medio contraproducente, ni autorizar la utilización de esos medios para sus fines, porque con ello los justificaría. Así pues, aquella revelación que se ha anunciado o asegurado mediante la persecución con toda certeza no procede de Dios. POR EL CONTRARIO, AQUELLA REVELACIÓN QUE NO SE HA SERVIDO PARA SU ANUNCIO O AFIRMACIÓN DE NINGÚN OTRO MEDIO QUE DE LOS MEDIOS MORALES, ÉSA PUEDE SER UNA REVELACIÓN DE DIOS.

Toda revelación debe fundar una religión, y toda religión se fundamenta en el concepto de Dios en cuanto legislador moral. Una revelación que nos lo anuncie de otro modo, que nos quiera enseñar su esencia de modo teórico, o que nos lo presente como un legislador político, cuando menos es otra cosa que lo que buscamos, y no es una RELIGIÓN revelada. El que pueda ser posible, o que lo sea bajo una determinada condición, eso es algo que no pertenece al plan de la presente investigación. POR TANTO TODA REVELACIÓN HA DE PRESENTARNOS A DIOS COMO LEGISLADOR MORAL, Y SÓLO PODEMOS CREER COMO DE DIOS AQUELLA [77] CUYO FIN PODEMOS CREER A PARTIR DE FUNDAMENTOS MORALES.

La obediencia a los mandatos de Dios sólo puede fundarse en la veneración y el respeto de su santidad, porque sólo en ese caso es moralmente pura. POR TANTO TODA REVELACIÓN QUE NOS MUEVA A LA OBEDIENCIA POR OTROS MOTIVOS, COMO POR EJEMPLO LA AMENAZA DE UN CASTIGO O LA PROMESA DE UNA RECOMPENSA, NO PUEDE SER UNA REVELACIÓN DE DIOS, puesto que tales motivos contradicen la moralidad. Es desde luego cierto, y más abajo lo vamos a desarrollar, que una revelación puede contener expresamente las promesas de una ley moral como promesas de Dios, o bien que nos lleve a buscarlas en nuestro propio corazón. Pero éstas deben ser presentadas sólo como consecuencias y nunca como motivos[28].

[28] Si se pudiera probar que es posible tener por una verdad racional una revelación de Dios en cuanto legislador político (como preparación de una revelación moral), en cuya medida se sostiene o cae a la vez que esa posibilidad todo el asunto, entonces resultaría evidente que la obediencia de tales leyes en una revelación como ésa no sólo se podría fundar en el temor al castigo y la esperanza de la recompensa, sino que debería hacerlo en la medida en que el fin último de la política lo es sin más la legalidad, y ésa se ejerce con la mayor seguridad mediante tales estímulos.

This page intentionally left blank

§9 (11)
Criterios de la divinidad de una revelación en atención a su posible contenido *(materiae revelationis)*

Lo esencial de la revelación en general es una anunciación de Dios en cuanto legislador moral mediante un efecto sobrenatural en el mundo sensible. Una revelación dada en concreto puede contener relatos de este o del otro efecto, medios, acontecimientos, circunstancias, etc. Todo lo que [78] ahí se incluye pertenece a la forma externa de la revelación y cae bajo los mismos criterios. Lo que todavía queda completamente sin decidir es dónde se establece, mediante esta anunciación del legislador, la ley misma según su contenido. Puede remitirse directamente en nosotros a nuestro corazón, o bien puede también presentar aquello que nos diría éste como una manifestación especial de Dios, y entonces dejarnos a nosotros únicamente comparar lo último con lo primero. La anunciación de Dios como legislador, expresada en palabras, significaría: «Dios es legislador moral.» Y como esto hemos de expresarlo en palabras entonces podemos también llamar a ese CONTENIDO, es decir, el de LA ANUNCIACIÓN en sí misma, el SIGNIFICADO DE LA FORMA DE LA REVELACIÓN. Si al margen de ése se nos dice algo más, eso es el CONTENIDO DE LA REVELACIÓN. El primero lo podemos pensar en nosotros y *a priori*, y si nos es dada *a posteriori* la necesidad, podemos desearla y esperarla, pero nunca podemos realizarla, sino que la realización de ese concepto debe acontecer mediante un *factum* en el mundo sensible. Por tanto nunca podemos saber *a priori* cómo y de qué manera será dada la revelación. Lo segundo, el que una revelación haya de tener en todo caso un contenido, eso no lo podemos esperar *a priori*, porque no pertenece a la esencia de la revelación. Pero por el contrario podemos muy bien saber *a priori* cuál pueda ser ese contenido, y con ello nos topamos enseguida con la pregunta: ¿podemos esperar de una revelación enseñanzas y explicaciones a las que nuestra razón dejada a sí misma y no llevada por ninguna ayu-

da sobrenatural no habría podido llegar sin más, no sólo bajo las condiciones contingentes bajo las que se halla y se ha hallado, sino incluso por su propia naturaleza? Y podemos proceder con toda tranquilidad a dar esa respuesta, puesto que en el caso de que debiéramos responder negativamente, no cabría ya temer la objeción, con arreglo a la anterior deducción en virtud de la cual lo que nos concernía era en realidad la forma de la revelación, de que la revelación es superflua si no nos puede enseñar nada.

Esas enseñanzas originadas meramente a partir de fuentes sobrenaturales sólo pueden tener por objeto o bien una ampliación de nuestro conocimiento teórico de lo sobrenatural, o bien una más próxima determinación de nuestros deberes. ¿Pero podemos entonces esperar alguna ampliación de nuestro conocimiento teórico de lo suprasensible? La respuesta a esa pregunta se funda en los dos siguientes. ¿Es posible tal ampliación MORALMENTE, es decir, no entra en conflicto con la pura moralidad? Y luego ¿es posible FÍSICAMENTE, no contradice en algo la naturaleza [79] de las cosas? Y finalmente ¿no contradice en algo el concepto de revelación, y por tanto a sí misma?

¿Es moralmente posible? Las ideas de lo suprasensible que son realizadas mediante la razón práctica, son LIBERTAD, DIOS, INMORTALIDAD[29]. El que nosotros en atención a nuestra facultad superior de desear seamos libres eso es inmediatamente un HECHO. Mediante nuestra determinación moral a querer el fin último de la ley moral, se nos impone inmediatamente la necesidad de creer, en atención al concepto de Dios para la determinación moral, que EXISTE UN DIOS, que es TODO SANTIDAD, JUSTICIA, PODER Y SABIDURÍA, el supremo juez y legislador. El que seamos inmortales se sigue inmediatamente de la exigencia de realizar el supremo bien en nuestra naturaleza finita, que no es capaz en cuanto tal de cumplir suficientemente esa exigencia, pero que siempre es capaz de DEBER realizarla, y que por tanto ha de PODER realizarla. ¿Qué más queremos saber acerca de esas ideas? ¿Queremos contemplar la conexión de la ley de la naturaleza con la del sustrato sobrenatural de la naturaleza por la libertad? Si no tenemos la fuerza para dominar las leyes de la naturaleza , éstas no pueden tener el mínimo uso práctico para nosotros. Pero si la tuviéramos dejaríamos de ser seres finitos y llegaríamos a ser dioses. ¿Queremos tener un concepto DETERMINADO de Dios, conocer su esencia tal como es EN SÍ? Eso no sólo no se nece-

[29] Recordamos al lector que se está refiriendo aquí Fichte a los *postulados* de la razón, así llamados por Kant en la *Crítica de la razón práctica*. *[N. del T.]*.

sita para la pura moralidad, sino que la impide. Un ser infinito que conozcamos, que esté suspendido ante nuestra mirada en toda su majestad, nos movilizaría con la fuerza, nos oprimiría para cumplir sus mandatos. La libertad habría sido suprimida. La inclinación sensible habría enmudecido para siempre, habríamos perdido todo mérito, todo ejercicio, toda alegría por la lucha, y pasaríamos de ser seres libres con conocimientos limitados, a convertirnos en máquinas morales con conocimientos más amplios. ¿Querríamos finalmente penetrar todas las determinaciones de nuestra existencia futura? Eso nos robaría en parte cualquier sensación de felicidad que pudiera procurarnos la progresiva mejora de nuestra condición. Sabríamos de una vez por todas lo que se nos ha predeterminado para una existencia eterna. En parte, las recompensas de las que teníamos una vaga idea nos determinarán con más fuerza y nos quitarían la libertad, el mérito y el respeto por nosotros mismos. Todos esos conocimientos no aumentarían nuestra moralidad, sino que la disminuirían, y eso no puede entonces quererlo Dios, y es por tanto moralmente imposible. ¿Es físicamente posible? ¿No contradice completamente las leyes [80] de la naturaleza, es decir, de NUESTRA NATURALEZA con respecto a la cual se deben dar esas enseñanzas? Las posibles enseñanzas de una revelación deben ser acordes con nuestra facultad de conocer, deben estar bajo las leyes de nuestro pensamiento. Esas leyes son las categorías sin las que no resulta posible ninguna representación determinada. Si no fueran adecuadas a esa facultad, entonces se perdería para nosotros toda la enseñanza, nos sería incomprensible e inconcebible, y sería como si no la poseyéramos. Si fueran acordes con ella, entonces los objetos suprasensibles habrían sido trasladados al mundo sensible, lo suprasensible se habría convertido en una parte de la naturaleza. No investigo aquí si una sensibilización semejante dada por objetivamente válida contradice la razón práctica, algo que será aclarado más abajo, pero es igualmente manifiesto que mediante ello obtendríamos un conocimiento de lo suprasensible que no sería ya suprasensible, que por tanto no hemos alcanzado nuestro objetivo de introducirnos en el mundo del espíritu, sino que hemos perdido aquella penetración correcta del mismo que resulta posible para nosotros a partir de la razón práctica. ¿No contradice finalmente tal ampliación la naturaleza de la revelación?[30] Puesto que enseñanzas de esa clase no pueden mante-

[30] En la segunda edición Fichte añadió en este punto la siguiente nota: «pido a aquellos a los que la afirmación a probar aquí les resulte chocante que se fijen especialmente en lo que sigue. O bien debe invalidarse toda la crítica de la reve-

nerse en nuestra razón determinada por la ley moral, para intentar saber si coinciden o no con ella en cuanto que no se fundan en ningún caso en esos principios (pues si se fundaran en ellos entonces nuestra razón tendría que poder ser abandonada a sí misma sin ninguna otra ayuda), entonces la creencia en su verdad no podría fundarse nada más que en la autoridad divina a la que se refiera la revelación. Pero para la autoridad divina no tiene lugar otro fundamento de la creencia que la adecuación racional (la concordancia no de la razón que razona sino la de la razón que cree moralmente) con las enseñanzas que se fundan en ella. Por tanto esa autoridad divina no puede ser el fundamento de la creencia de aquello que a su vez era su fundamento. Si es pensable todavía otro camino [81] distinto de ese para el reconocimiento de la divinidad de una revelación, por ejemplo, el milagro o las profecías, es decir, si se pudiera justificar la inexplicabilidad de un acontecimiento a partir de causas naturales y adscribir su origen a la causalidad inmediata de Dios, conclusión que, como se mostró más arriba, resulta abiertamente falsa, entonces cabría pensar que nuestra convicción fundada en la divinidad de una revelación podría fundamentar a su vez nuestra creencia en cada una de sus enseñanzas particulares. Pero como esa creencia en la divinidad de una revelación es sólo posible mediante la creencia en cada una de esas cláusulas particulares, entonces ninguna revelación en cuanto tal puede asegurar la verdad de una afirmación que no puede asegurar su propia verdad. No es, pues, posible de modo racional una creencia en una enseñanza sólo posible mediante la creencia en la revelación. Y toda exigencia de esa clase contradiría la posibilidad de tenerla por verdadera que acompaña a la revelación, y por consiguiente al concepto de revelación mismo. Entonces tampoco cabría esperar de la revelación aquello que la crítica impide del lado de una razón teórica abandonada a sí misma, es decir, un tránsito hacia el mundo suprasensible, sino que deberíamos abandonar esa esperanza de un conocimiento cierto del mismo para nuestra actual naturaleza y para siempre y a partir de cualquier fuente[31].

---

lación, y ha de corroborarse la posibilidad de una convicción teórica *a posteriori* de la divinidad de una revelación dada (con respecto a lo cual debemos atenernos al parágrafo 5), o bien hay que admitir incondicionadamente el principio de que una revelación no puede ampliar nuestro conocimiento». *[N. del T.]*.

[31] A fin de rechazar consecuencias precipitadas y usos ilícitos destacamos expresamente una vez más que aquí se trata sólo de la VALIDEZ OBJETIVA de principios revelados, y que mucho de aquello que aparece como ampliación de nuestro conocimiento de lo suprasensible, puede muy bien ser una presentación sensibilizada inmediatamente de los postulados de la razón, o mediante su apli-

¿O tal vez podríamos esperar de una revelación máximas prácticas, prescripciones morales, que no podríamos deducir a partir de los principios de la moral, ni tampoco de nuestra razón? La ley moral es en nosotros la voz de la pura razón, de la razón en abstracto. La razón no sólo no puede contradecirse, sino que no puede decir cosas distintas en los distintos sujetos, porque su mandato es pura unidad, y cualquier diferencia sería también una contradicción. La razón nos habla a nosotros del mismo modo que a cualquier ser racional, e incluso a Dios mismo. Dios no puede por lo tanto ni darnos otros principios, ni prescripciones que se funden en un principio especial para casos particulares, [82] pues él mismo no se determina por otro principio. La regla especial que surge mediante la aplicación del principio a un caso especial es ciertamente distinta[32] según los supuestos que le pueda sobrevenir al sujeto según su naturaleza, pero todas deben ser deducidas mediante y por una y la misma razón. Otra cosa sería si en particular determinados sujetos empíricos dados deducirían con la misma corrección y facilidad en casos concretos, y si en ello necesitarían de ayuda externa, que no lo haría por ellos, sino que les conduciría en su propia deducción, pero añadiendo la rectitud del resultado basada en su autoridad (si bien entonces y aunque de este modo la regla fuera deducida correctamente ahí podría fundamentarse la legalidad pero no la moralidad). Pero para ello no se necesita ninguna revelación, sino que todo hombre sabio debe hacerlo a favor del menos instruido.

No es, pues, ni moral ni teóricamente posible que una revelación nos ofrezca enseñanzas que nuestra razón no hubiera podido y debido obtener sin ella. Y NINGUNA REVELACIÓN PUEDE EXIGIR UNA CREENCIA EN TALES ENSEÑANZAS. A partir de ello no se seguiría el que en virtud de esa sola causa se niegue el origen divino de una revelación, pues esas enseñanzas, si bien no pueden deducirse inmediatamente de las leyes de la razón práctica, tampoco las contradicen necesariamente.

¿Qué puede entonces contener si no ha de contener nada que nos sea desconocido? Obviamente y sin duda aquello mismo a que nos conduce la razón práctica *a priori,* una ley moral y los postulados de la misma.

---

cación a determinadas experiencias. De manera que si se puede demostrar que se trata de eso, queda excluido de este criterio. La prueba de esto no corresponde a este lugar, sino a la crítica aplicada de una determinada revelación.

[32] Es desde luego una regla correcta: «no tomes una decisión en el acaloramiento del afecto». Pero esa regla, como empíricamente condicionada, no puede tener una aplicación general al hombre, porque resulta perfectamente posible, y ha de ser posible, librarse completamente de cualquier afecto acalorado.

Más arriba ya se hizo la distinción, en atención a una posible moral mediante la revelación, entre el que esa misma revelación remita directamente a la ley de la razón en nosotros como ley de Dios, o bien que el principio de la misma pueda presentarse, tanto en sí como en su aplicación a todos los casos concretos, bajo la autoridad divina.

Si ocurre lo primero, entonces esa revelación no contiene una moral, sino que es nuestra propia razón la que contiene la moral de esa revelación. Por lo tanto sólo hay que investigar aquí el segundo caso. La revelación en parte convierte en palabra el principio de toda moral, en parte presenta como ley de Dios las máximas surgidas a partir del uso de ese principio a casos especiales. El que [83] el principio de la moral debe ser dado correctamente, es decir, que deba ser perfectamente conforme con el de la ley moral en nosotros, y el que una religión CUYO PRINCIPIO MORAL CONTRADIGA A ÉSTE NO PUEDA SER DE DIOS, eso es claro inmediatamente. Como lo es la necesidad que pertenece a la forma misma de la revelación y es deducido con ella de que ese principio se anuncie como ley de Dios. Pero en atención a los preceptos morales especiales surge la pregunta: ¿debe una revelación deducir todas esas reglas especiales a partir de la ley moral anunciada como divina, o debe fundarlas directamente y sin otra prueba sobre la autoridad divina? Si la autoridad divina a la hora de establecer mandatos sólo se funda en su santidad, como es exigido de hecho en la forma de toda religión que haya de ser divina, entonces el respeto de su mandato se da PORQUE es su mandato, también en los casos especiales, y no es otro que el respeto a la ley moral misma. Una deducción debe presentar por tanto tales órdenes como mandatos de Dios sin más, sin necesidad de una ulterior deducción a partir del principio. Pregunta bien distinta es la de si esos preceptos especiales de una religión revelada al menos se pueden deducir después correctamente a partir del principio, y si en último término toda revelación no nos remite a ese principio.

Como quiera que podemos convencernos de la posibilidad del origen divino de una revelación sólo mediante el completo acuerdo de su totalidad o de partes determinadas de su contenido con la razón práctica, pero esa convicción respecto de una máxima moral especial sólo es posible mediante su deducción a partir del principio de toda moral, entonces se sigue inmediatamente de ello que cada máxima presentada como MORAL en una revelación divina debe poder deducirse a partir de ese principio. Pero si se diera una máxima que no se pudiera DEDUCIR de él, de ello no se sigue que sea falsa, sino únicamente que no pertenece al campo de la moral. Pero puede muy bien pertenecer al ámbito de la teoría, ser política, *técnico-práctica* u otras

semejantes. Así por ejemplo la sentencia: «¿has de actuar mal para que surja el bien? De ninguna manera», contiene un mandato moral general, puesto que se puede deducir del principio de toda moral y lo contrario caería en contradicción con ese principio. Por el contrario máximas como *si alguien quiere tu chaqueta, dale también tu abrigo*, y otras semejantes, no son preceptos morales, sino sólo [84] reglas políticas válidas en determinados casos, que en cuanto tales no tienen valor mientras no entran en colisión con algún precepto moral, puesto que han de subordinarse a éstos. Si una revelación contiene únicamente reglas de esta clase, de ello no se sigue en absoluto que la revelación en su totalidad no sea divina, y mucho menos que las reglas en cuestión sean falsas. Eso depende de otras pruebas a partir de los principios bajo los que están. Lo que de ello debe deducirse es únicamente que esas reglas no pertenecen al contenido de una religión revelada en cuanto tal, sino que su valor ha de ser derivado de otro modo. En cambio una revelación que contenga principios contrarios a toda moral, que autorice, por ejemplo, el engaño, piadoso o no, la intolerancia frente a otros modos de pensar, la persecución, que autorice en general otros medios de instrucción para ampliar la verdad, ésa seguro que no es una revelación de Dios, puesto que la voluntad de Dios es siempre conforme con la ley moral, y aquello que contradice la ley moral, ni lo puede querer Dios, ni puede permitir que alguien lo anuncie como su voluntad alguien que además actúa bajo sus órdenes.

Puesto que, en segundo lugar, es imposible *a priori* prever para un entendimiento finito todos los casos especiales incluidos en la ley moral, e incluso para uno infinito que los previera sería imposible comunicarlo a los seres finitos, entonces ninguna revelación puede contener todas las posibles reglas especiales, y por tanto debe remitirnos en último término o bien a la ley moral, o bien a un principio general presentado por ella como divino, lo que viene a ser lo mismo. Esto pertenece ya a la forma, y una revelación que no haga esto no está de acuerdo con su concepto y no es una revelación. Si prefiere lo primero o lo segundo, o ambas cosas a la vez, para eso no existe ninguna ley *a priori* de la razón.

El criterio general de la divinidad de una religión en atención a su contenido moral es entonces el siguiente: SÓLO PUEDE PROCEDER DE DIOS AQUELLA REVELACIÓN QUE PRESENTE UN PRINCIPIO DE LA MORAL QUE CONCUERDE CON EL DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y, EN VIRTUD DEL MISMO, PRESENTE MÁXIMAS MORALES QUE SE PUEDAN DEDUCIR DE AHÍ.

La segunda parte del posible contenido de una religión son

aquellos principios que en cuanto postulados de la razón son ciertos, que presuponen el fin último de la ley moral, que son dados a la vez mediante nuestra determinación moral, y mediante los cuales por su parte se facilita a su vez nuestra determinación moral. Esa parte del contenido de una religión es lo que se llama [85] DOGMÁTICA, y puede recibir ese nombre cuando se considera a ese respecto la materia de la misma, y no su forma de demostrar, y cuando no pretende mediante esa denominación DOGMATIZAR, es decir, cuando no pretende presentar esos principios como objetivamente válidos. Ya se ha demostrado más arriba que una revelación no puede enseñarnos sobre los mismos más de lo que se sigue de los principios de la razón pura. Aquí se trata, pues, sólo de debatir la cuestión ¿sobre qué puede una revelación fundar nuestra creencia en esos principios? Y se dan los dos siguientes casos posibles. O bien la revelación deduce a partir de la ley moral en nosotros en cuanto que ésta los presenta como ley de Dios, y nos los ofrece por esa vía sólo mediatamente en cuanto garantías de Dios, o bien los presenta directamente como resoluciones divinas, ya en cuanto tales, o como resoluciones de su ser determinado por la ley moral, sin derivarlas especialmente a partir de esa ley. La primera forma de prueba de nuestra creencia es completamente acorde con el proceder de la razón y con la religión natural, y la rectitud de la misma está fuera de duda. En la segunda surgen a su vez las dos cuestiones siguientes. ¿No se quiebra nuestra libertad, y por consiguiente nuestra moralidad cuando consideramos las promesas simplemente postuladas de la ley moral como promesas de un ser infinitamente sublime? Y ¿no deberíamos cuando menos deducir todas esas garantías a partir del fin último de la ley moral? Por lo que respecta a la primera cuestión es bien claro que si una revelación nos presenta a Dios como el único ser santo, tal como ha de hacerlo, como la más exacta expresión de la ley moral, entonces toda creencia en Dios es una creencia en la ley moral presentada en concreto. A su vez en relación a esto último, cuando una determinada doctrina no es derivable del fin último de la ley moral, son de nuevo posibles dos casos, o bien NO SE PUEDE DEDUCIR SIN MÁS, o LA CONTRADICE.

Pero si determinadas afirmaciones dogmáticas contradicen el fin último de la ley moral, entonces contradicen el concepto de Dios y el concepto de toda religión. Y UNA RELIGIÓN CON UN CONTENIDO COMO ÉSE NO PUEDE SER DE DIOS. Dios no sólo no puede autorizar ese tipo de afirmaciones, sino que tampoco puede permitirlas respecto de un fin que es el suyo, porque contradicen sus fines. Pero si sólo alguna no se pudiera deducir, sin contradecir directamente esos fines, de ahí no cabe concluir que la

totalidad de la revelación no es de Dios. Pues Dios dispone del servicio de los hombres, que yerran, que [86] pueden inventar quimeras para, tal vez con la mejor intención, colocarlas junto a las enseñanzas divinas y de este modo, según su opinión, instituir mejor aquéllas. Y no le sería decoroso a Dios limitar su libertad si quieren hacer uso de ella para un fin que no sea contrario directamente a su fin. PERO LO QUE SE SIGUE DE ELLO ES QUE TODO LO DE ESA CLASE NO ES PARTE DE UNA REVELACIÓN DIVINA SINO UN AÑADIDO HUMANO, que no debemos tener en cuenta, sino en la medida en que su valor sea aclarado a partir de otros fundamentos. Tales principios, en la medida en que son completamente incapaces de una intención moral, pueden en el mejor de los casos prometernos sólo explicaciones teóricas. Y si hablan de asuntos sobrenaturales la mayoría de las veces no podrán siquiera pensarse, porque no pueden caer bajo las condiciones de las categorías. Si, como afirmaciones objetivas, se someten a ellas, entonces no sólo no se podrán deducir, sino que contradirían incluso la ley moral, tal como se mostrará en el siguiente parágrafo.

Finalmente una revelación puede proponer un medio de estímulo y promoción de la virtud en la sociedad, con más o menos solemnidades, o por sí misma. Puesto que toda religión presenta a Dios únicamente como legislador moral, entonces todo aquello que no es mandato de la ley moral en nosotros, tampoco lo es de Dios, y no hay ningún otro medio de agradarle que no sea la observación de la ley. Pero entonces ese instrumento de estímulo de la virtud no debe convertirse en la virtud misma, y esas RECOMENDACIONES no deben convertirse tampoco en mandatos que nos imponen un deber. No debe dejarse ninguna ambigüedad respecto a si uno ha de ganarse la aprobación de Dios también por ese medio, o SÓLO MEDIANTE ÉL, sino que su relación con la verdadera ley moral ha de determinarse exactamente. Si un ser quiere el fin, quiere también los medios, podría decirse. Pero quiere los medios en cuanto que son medios, y (en la medida en que son instrumentos a usar en el mundo sensible y con ello entramos en la región de la naturaleza) sólo puede quererlos en cuanto que se encuentran a nuestro alcance. Resulta, por ejemplo, muy verdadero, y lo experimenta todo el que ora, que la oración, ya lo sea como pura contemplación de Dios, o como petición o como acción de gracias, hace enmudecer intensamente nuestra sensibilidad y nos eleva vivamente hacia el sentimiento y el amor de nuestros deberes. ¿Pero cómo podríamos obligar al hombre frío, incapaz de ningún entusiasmo, y es bien posible que se den muchos de esta clase, a elevar su contemplación, [87] a entusiasmarse hasta la adoración? ¿Cómo podríamos obligarle a vivificar las ideas de la razón mediante su presentación por la imaginación, si por razones subjetivas está privado de esa capacidad, puesto que se trata

de una determinación empírica? ¿Cómo podríamos obligarle a sentir tan intensamente una necesidad, a desearla tan íntimamente de modo que se olvide a sí mismo para comunicarla a un ser sobrenatural, del que ha conocido fríamente que eso lo sabe sin él, que lo ofrecerá sin él, si lo merece y debe poseerlo, y si su necesidad no es una pura imaginación? Tales medios han de presentarse estrictamente como lo que son, y no cabe presentarlos al mismo nivel que las acciones exigidas incondicionalmente por la ley moral. No hay que exigirlos sin más, sino que en la medida en que la necesidad lleva a ellos, basta con recomendarlos. Son más autorizados que impuestos. CON SEGURIDAD NO ES DE DIOS TODA REVELACIÓN QUE LOS SITÚE AL MISMO NIVEL QUE LA LEY MORAL. Porque contradice a la ley moral todo aquello que se sitúe en el mismo rango que sus exigencias. ¿Pero qué efectos debe ejercer una revelación por tales medios sobre nuestra naturaleza moral, naturales o sobrenaturales, es decir, no vinculados necesariamente como efecto y causa según leyes de la naturaleza, sino con ocasión del uso de esos medios mediante una causalidad sobrenatural? Aceptemos momentáneamente esto último, el que nuestra voluntad sea determinada mediante una causalidad sobrenatural conforme a la ley moral. Pero como ninguna determinación que no se dé mediante libertad es conforme a la ley moral, entonces ese supuesto se contradice a sí mismo, y toda acción surgida de una determinación semejante no sería moral, y no puede poseer ningún mérito, ni puede llegar a ser para nosotros una fuente de felicidad y respeto. En ese caso seríamos máquinas y no seres morales, y una acción producida de ese modo no significaría absolutamente nada en la serie de nuestras acciones morales. Pero si hay que admitir esto, y hay que admitirlo, podría también decirse: una determinación como esa, en ocasión del uso de ese medio, no se produciría para elevar nuestra moralidad, lo que no sería posible en ningún caso, sino para producir en el mundo sensible una serie traída a partir de un efecto producido sobrenaturalmente en nosotros, que sería medio para la determinación de OTROS seres morales, según las leyes de la naturaleza [88], pero en la que nosotros seríamos simples máquinas. Pero el que Dios se sirva preferentemente de nosotros más que de otros seres morales eso depende de la condición del uso de ese medio. Pero sin investigar que en un deseo que tengamos fuéramos usados nosotros u otros seres como máquinas para la exigencia del bien, una revelación no puede ofrecer en esa intención ninguna promesa universalmente válida de esa clase, porque cuando cumpliera esa condición, lo haría mediante una causalidad sobrenatural ajena y con ello se suprimirían no sólo todas las leyes de la naturaleza fuera de nosotros, sino también toda moralidad. Pero no debemos negar únicamente que en casos especiales

semejantes efectos no pueden haber sido parte del plan de Dios, sin negar el principio de una revelación en general, sino que tampoco debemos negar que alguno de esos efectos pueda estar vinculado a condiciones del lado del instrumento, porque eso no podemos saberlo. Pero cuando en una revelación tienen lugar relatos, sugerencias y promesas de ese tipo pertenecen a la forma externa de esa revelación y no al contenido general de la misma. Cualquier determinación mediante causas sobrenaturales suprime la moralidad. ASÍ PUES TODA REVELACIÓN QUE PROMETA DETERMINACIONES BAJO UNA CONDICIÓN DE ESA CLASE CONTRADICE LA MORALIDAD Y POR CONSIGUIENTE CON TODA SEGURIDAD NO ES DE DIOS.

Por lo tanto de esos medios a la revelación no le quedan más que los efectos naturales. En la medida que hablamos de medios para exigir la virtud nos movemos en el terreno de los conceptos naturales. El medio pertenece a la naturaleza sensible (también la oración, aun cuando su origen sea sobrenatural), y lo que ha de ser determinado es la naturaleza sensible en nosotros. Nuestras inclinaciones innobles deben ser debilitadas y reprimidas, las más nobles deben ser reforzadas y potenciadas. La determinación moral de la voluntad no debe darse mediante ese medio, sino sólo ser facilitada. Todo ha de relacionarse necesariamente como causa y efecto, y esa relación ha de poder verse con claridad. Pero con ello no se puede pretende afirmar que la revelación tenga que mostrar esa relación. El fin de la revelación es práctico, pero una deducción como ésa es teórica, y por tanto debe prescindirse de toda reflexión acerca de la misma. Cada cual ha de contentarse con tener ese medio por un simple medio sugerido por Dios. Únicamente ha de poder mostrar esa relación, porque Dios, que conoce nuestra naturaleza sensible, no puede alabar ningún instrumento de mejora que [89] no concuerde con las leyes de la naturaleza. Por tanto toda revelación que proponga medios para la exigencia de la virtud, de los que no quepa mostrarse cómo puedan contribuir de modo natural a ello, no es de Dios al menos EN LA MEDIDA EN QUE ASÍ LO HACE. Y cuando de tales medios no se pueden hacer deberes, cuando no prometen efectos suprasensibles, entonces su recomendación no contradice la moral, y es simplemente vacía e inútil[33].

---

[33] De ello no se sigue de ningún modo que cuando un medio determinado no sea de ninguna utilidad para un sujeto o para un gran número, no pueda por ello tener ninguna utilidad para nadie. Y me parece a mí que en los nuevos tiempos se ha ido demasiado lejos en el rechazo de los ejercicios ascéticos a partir del odio ante el mal uso de los mismos en los tiempos pasados. Que en general resulta útil y bueno reprimir en ocasiones la propia sensibilidad a fin de debilitarla donde falta una ley expresa y ser cada vez más libre, eso lo sabe todo el que los ha practicado.

This page intentionally left blank

§10 (12)
Criterios de la divinidad de una revelación con respecto a la posible presentación de su contenido

Puesto que la revelación según su forma se da ya en general para la necesidad de la sensibilidad, resulta entonces muy probable que incluso en su propia presentación sea condescendiente con ella. Pues ya se ha mostrado que la sensibilidad se haya especialmente necesitada en este punto. Aunque por supuesto esa presentación no es lo esencial y característico de la revelación, hasta el extremo de que, como ya hemos señalado, ni siquiera se puede exigir de la misma *a priori* el que tenga un contenido, o que realice algo más que anunciar a Dios como creador de la ley moral.

En general la sensibilidad está predispuesta, en virtud de la resistencia de la inclinación, a tener por imposible el cumplimiento de la ley moral, y a no reconocer como dado el mandato de la misma. La revelación ofrece precisamente esa ley a la sensibilidad de modo explícito. A pesar de ello en el hombre sensible, cuando ha de hablar sobre sus propias acciones, cuando le ORDENA verdaderamente, se escucha siempre sólo débilmente la voz del deber, debilitada por el grito del deseo, [90] y amortiguada por los falsos conceptos que le ofrece en cantidad. Pero incluso el más embrutecido de los hombres la escucha cuando de lo que se trata es de juzgar una acción en la que su inclinación no aparece implicada. Y mediante eso aprende entonces a distinguirla, aunque desde su propia inactividad, y a conocerla y a familiarizarse con ella, y finalmente a comenzar a odiar en él mismo lo que rechaza en otros y a desear para sí lo que exige de otros. El contrasentido de pretender que todo sea justo con respecto a uno mismo y de querer ser el único injusto, es demasiado llamativo como para que nadie lo acepte fácilmente. Llévesele, en el caso en el que se ha actuado injustamente, a tener que aceptarlo ¿Cómo puede ser alcanzado ese objetivo? Mediante la presentación de ejemplos morales. La

revelación puede entonces revestir su moral mediante relatos, y se conforma mejor a la necesidad de los hombres cuando así lo hace. Puede presentar como objeto de desprecio las acciones injustas, y como objeto de admiración e imitación las acciones justas, especialmente cuando están impregnadas de grandes sacrificios y esfuerzos. No cabe cuestión alguna sobre la legitimidad de la revelación para presentar su doctrina moral de ese modo. Y el que las acciones presentadas como modelos ejemplares han de ser completamente morales, de modo que respecto de las mismas no quepa ambigüedad alguna, o que acciones abiertamente perversas no se tengan por dignas, ni que a la gente que ha errado en ellas se la tenga por grandes héroes de la virtud ni por modelos, eso se sigue del fin mismo de la revelación. TODA REVELACIÓN QUE HAGA ESO CONTRADICE LA LEY MORAL ASÍ COMO EL CONCEPTO DE DIOS, Y POR CONSIGUIENTE NO PUEDE SER DE ORIGEN DIVINO.

Una revelación ha de presentar las ideas de la razón, libertad, Dios, inmortalidad. El que el hombre es libre, eso se lo enseña a cada cual inmediatamente la autoconciencia[34]. Y de eso duda tanto menos cuanto menos haya falseado su sentimiento natural mediante sofisterías. La posibilidad de toda religión y de toda revelación presupone la libertad. Por tanto la presentación de esa idea para la razón sensible condicionada no es una tarea de la revelación. Y la revelación nada tiene que ver con la solución de los fundamentos de la apariencia dialéctica contra la misma, puesto que la revelación no razona sino que se impone, y no se dirige al sujeto que razona, sino al sujeto sensible. Por el contrario la idea de Dios se presta más a ello. El hombre está forzado a pensar a Dios, cuando quiere pensarlo, bajo las condiciones de la sensibilidad pura, tiempo y espacio. [91] Por muy persuadidos que estemos de que esas condiciones no se corresponden con él, por mucho que lo comprobemos, de todos modos nos sorprende eso en la medida en que se lo reprochamos. Queremos pensar a Dios en presente, y no podemos evitar pensarle en el lugar en el que estamos. Queremos pensar a Dios como previsor de nuestro destino futuro, de nuestras decisiones libres, y le pensamos como estando en el tiempo en el que es, pero contemplando el tiempo que todavía no es. La presentación de una religión debe adecuarse a tales representa-

---

[34] Aunque todavía muy apegado a Kant en esta expresión avanza ya lo que será el elemento fundamental de su primer principio de la filosofía: la autoconciencia es en la medida en que es ejercicio de la libertad. Así lo expresará al afirmar que el Yo es simplemente porque lo es y en virtud de sí mismo. En la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia* pedirá al principiante que reflexione sobre sí mismo y al hacerlo descubra así la libertad. *[N. del T.]*.

ciones, pues habla a los hombres, y no puede hablar otro lenguaje que el lenguaje de los hombres. Pero la sensibilidad empírica determinada exige aún más. El sentido interno, la autoconciencia empírica está bajo la condición de perseguir una y otra vez una pluralidad, y aceptar paulatinamente una representación tras otra, de no poder admitir nada que no se diferencie de lo anterior, es decir, de no poder distinguir nada más que cambios. Su mundo es una incesante cadena de modificaciones. La autoconciencia quiere pensar también a Dios bajo esa condición. Necesita ahora un signo de la pureza de su conciencia en una determinada decisión. «Dios se ha APERCIBIDO», así piensa para sí, «de lo que aconteció en mi alma». Se avergüenza de una acción inmoral, su conciencia le recuerda la santidad del legislador. Piensa que Dios ha DESCUBIERTO toda la perversión que muestra en ello. «Pero también nota el arrepentimiento que ahora mismo siento», añade después. Se decide ahora actuar con todas sus fuerzas para lograr aplicadamente su santificación. Lucha consigo mismo, y demasiado débil en la lucha, busca una ayuda exterior, y se la pide a Dios. «Ante mi ruego fervoroso y persistente Dios SE HA DECIDIDO a ayudarme», piensa. Y en todos esos casos piensa a Dios como modificable. Piensa en Dios afectos, pasiones, para que así pueda tomar parte en los suyos propios. Compasión, lamentos, lástima, amor, placer, etc. El supremo o más profundo grado de la sensibilidad, que coloca todo bajo las condiciones empíricas, exige todavía más. Quiere un Dios corporal, que VEA realmente sus acciones, que OIGA sus palabras, con el que pueda hablar como un amigo con sus amigos. El que una revelación pueda ser condescendiente con estas necesidades, sobre eso no hay cuestión. Pero el que deba serlo y hasta dónde, a eso tiene que responder una crítica, de la revelación.

[92] El fin de todas esa enseñanzas no puede ser otro que la exigencia de la pura moralidad, y la exigencia de la presentación de la misma en el hombre sensible. Y sólo en la medida en que esa sensibilización coincida con ese fin, sólo en ese caso puede la revelación ser divina. Cuando lo contradice entonces seguro que no lo es.

La sensibilización del concepto de Dios puede contradecir las características morales de Dios de dos modos. A saber, en parte de modo INMEDIATO, en cuanto que Dios es presentado como sometido a pasiones que son directamente contrarias a la ley moral, cuando por ejemplo se le atribuyen ira y venganza desde la indignación gratuita, desde la predilección o del odio que se fundan sobre otra cosa que no sea la moralidad de los objetos de esas pasiones. Un Dios como ése no podría ser ningún modelo a imitar, ni un ser del que podamos tener respeto,

sino un objeto a temer angustiosamente hasta la desesperación. Por el contrario contradice ya la forma de toda revelación, que exige una total santidad de Dios como legislador. Pero en cambio no contradiría en absoluto el concepto moral de Dios si, por ejemplo, se le atribuye una viva indignación ante una acción inmoral de los seres morales finitos. Pues tal cosa es simplemente una presentación sensible de un efecto necesario de la santidad de Dios, la cual no podemos conocer en absoluto, puesto que no conocemos cómo es Dios en sí. Y si en un idioma no hubiera una palabra determinada para una sutil modificación de los afectos, y le diera nombre a esa cólera, a esa indignación, eso tampoco contradice el concepto de Dios en el espíritu de los hombres que hablan y entienden esa lengua. MEDIATAMENTE contradiría la moralidad toda presentación sensible de Dios que se tomara como VÁLIDA OBJETIVAMENTE, y no como mera condescendencia con nuestra NECESIDAD SUBJETIVA. Puesto que de todo aquello que vale en sí respeto de un objeto, puedo obtener consecuencias y seguir así determinando el objeto. Pero si nosotros dedujéramos consecuencias como objetivamente válidas a partir de una condición sensible de Dios, entonces incurriríamos en cada paso en contradicciones más profundas contra sus rasgos morales. Si Dios viera y oyera verdaderamente, entonces resultaría muy posible que el olor del sacrificio y de la ofrenda le gustaran realmente[35], y entonces tendríamos otros medios [93] para agradarle distintos de la moralidad. Si verdaderamente pudiéramos determinar a Dios mediante nuestros sentimientos, moverle a la compasión, a la pena, a la alegría, entonces no sería inmutable, autosuficiente, santo, sino que sería determinable por algo distinto que por la ley moral. Entonces muy bien podríamos esperar moverle mediante el gimoteo y la compunción a que se comportara con nosotros de otro modo a como lo merece el grado de nuestra moralidad. Todas esas presentaciones sensibles de las cualidades de Dios no han de presentarse, pues, como válidas objetivamente. No se debe permitir ninguna ambigüedad relativa si Dios está así constituido EN SÍ, o nos permite pensarle así para nuestras necesidades sensibles. Pero fuera de esa condición no

[35] El que los judíos así lo pensaron realmente en la Antigüedad, lo atestiguan las recriminaciones de los profetas contra tales errores. Que hoy no son mucho más inteligentes lo prueban las ridículas e infantiles representaciones de Dios que contiene el Talmud, aunque queda sin determinar si es por culpa de su religión o de ellos mismos. ¿De dónde procede en algunos cristianos de la Edad Media e incluso de la Edad Moderna, la locura de que determinados apelativos, como *Kyrie Eleyson*, padre de nuestro señor Jesucristo, le gustarían más que otros?

podemos establecer *a priori* para una revelación ninguna ley que determine hasta dónde puede ir en la sensibilización del concepto de Dios. Esto depende por el contrario y completamente de las necesidades empíricas de la época para la que se determina en cada momento. Si por ejemplo alguien, en parte para satisfacer las necesidades de la más grosera sensibilidad, en parte para asegurar al concepto de Dios toda su pureza, presentara una revelación como una expresión de las cualidades morales de Dios en cuanto que éstas tienen que ver con el hombre, como una razón práctica (*logon*) encarnada a la vez como un Dios para los hombres, entonces eso no serviría aún de fundamento para negarle el origen divino a esa revelación, y ni siquiera tampoco a esa presentación de la misma, siempre que ese ser sólo fuese presentado de modo que pudiera corresponderse a su intención, y si esa presentación no se afirmase como válida objetivamente, sino sólo como condescendiente con la sensibilidad que así lo necesitase[36], y, lo que se sigue de ello, si se dejara a cada cual que se sirviera libremente de esa representación o no si lo [94] encuentra útil moralmente. SÓLO UNA REVELACIÓN SEMEJANTE PUEDE SER DE ORIGEN DIVINO, UNA QUE NO OFREZCA UN DIOS ANTROPOMORFIZADO COMO OBJETIVAMENTE VÁLIDO, SINO SÓLO SUBJETIVAMENTE VÁLIDO.

El concepto de la inmortalidad del alma se funda en una abstracción que no es capaz de realizar la sensibilidad, especialmente en su grado más profundo. Su personalidad es cierta para cada cual inmediatamente mediante la autoconciencia. Esto: «Yo soy, soy un ser autónomo», es algo que no puede negarse por ningún razonamiento. Pero lo que no distingue ni puede distinguir es cuál de esas determinaciones pertenece a ese Yo puro o al empírico, cuál es dada al sentido interno o externo, cuál es esencial y cuál contingente, y depende de su situación actual[37]. Quizá nunca llegue hasta el concepto de un alma, en cuanto puro espíritu, y aunque se lo ofrezcan, con frecuencia no le darán más que una palabra que para él no tiene ninguna significación. Entonces no puede pensar la duración de su yo más que bajo la duración del mismo con todas sus determinaciones actuales. Si una revelación quiere ser condescen-

---

[36] «Quien me ve a mí ve al padre», dice Jesús, pero no antes de que Felipe le pidiera que MOSTRASE al padre.

[37] En este párrafo se muestra como en pocos hasta qué punto ha reflexionado ya el filósofo en lo que será su sistema. La idea de una evidencia indemostrable, propia del primer principio está ya aquí recogida para referirse a la esencia de la personalidad, de la subjetividad, y el término *Yo puro* es ya fichteano, y su distinción con respecto al Yo empírico también. *[N. del T.]*.

diente con esa debilidad (y ha de serlo si quiere llegar a ser comprensible) ha de revestir esa idea en la forma única en la que es posible pensarla, en la de la duración de todo aquello que es actual a su yo, y puesto que prevé como evidente la muerte de una parte de eso, en la de la resurrección[38], y en la de la producción de la [95] total congruencia entre la moralidad y la felicidad en la imagen de un día del juicio universal y en la distribución de premios y castigos. Pero no está autorizado a presentar esas imágenes como verdades objetivas. Ciertamente no es necesario mostrar que si aceptásemos esas presentaciones sensibles como objetivamente válidas, de ahí se seguirían inmediatamente contradicciones contra la moral, del mismo modo que se seguirían de una antropomorfización objetiva de Dios. La causa de ello es la siguiente. Dios es totalmente suprasensible, el concepto del mismo surge puro y sin más de nuestra razón *a priori*, y no se puede falsear sin falsear a la vez los principios de la razón. El concepto de la inmortalidad sin embargo no se deduce de modo totalmente puro de la razón, sino que presupone una experiencia posible de que existan seres finitos racionales, cuya realidad no está dada inmediatamente por la razón pura. Una representación sensible de la inmortalidad podría pretender deducirse o a partir de la FINITUD de los seres morales, o a partir de la NATURALEZA MORAL de los mismos. Si se diera lo primero, entonces eso no contradiría los principios de la moral, porque una tal prueba debería ser conducida a partir de principios teóricos, que nada tienen que ver con aquéllos. Si ocurriera lo segundo, entonces la prueba debería ser conducida a partir de cualidades que fueran comunes a todas las naturalezas morales, incluso comunes a Dios. Entonces Dios mismo estaría vinculado por las leyes de la sensibili-

---

[38] El que, por ejemplo, Jesús pensó la inmortalidad cuando habló de la resurrección y que ambos conceptos venían a significar entonces lo mismo, se explica entre otros lugares (al margen de su discurso sobre este objeto con Juan, donde presentó la duración ininterrumpida de sus discípulos mediante expresiones totalmente puras y al margen de la resurrección, sin establecer la distinción entre alma y cuerpo, y sin entrar en la objeción de la posible muerte del cuerpo) y de modo evidente en la prueba *ad hominem* contra los saduceos (Mateo, XXII, 23-32. Marcos, XII, 18-26. Lucas, XX, 27-40). La expresión divina traída a colación, admitiendo todo lo demás como correcto, no podía probar más que la pervivencia de la existencia de Abraham, Isaac, Jacob en la época de Moisés, pero ninguna verdadera resurrección de la carne. El que esto lo comprendieron también los saduceos y que no negaban la resurrección de los cuerpos, sino la inmortalidad en general, se sigue de que se dieron por satisfechos con esa prueba de Jesús.

Las contradicciones que siguen una representación demasiado grosera de esa doctrina obligaron sin duda a Pablo a determinarla con más precisión. (Corintios, I, 15)

dad, de lo que se siguen todas las contradicciones pensables contra la moral. No contradice en absoluto la moral el que yo, con un cuerpo terrenal, no pueda persistir más que con tal cuerpo, y precisamente con el mismo cuerpo que tengo aquí. Pero el decir que ese cuerpo, en virtud de una causa ligada a su naturaleza, pueda pudrirse durante un tiempo, y más tarde pueda volver a ser unido a mi alma, etc., eso contradiría la moral en la medida en que Dios esté vinculado a esa condición, porque su naturaleza sería determinada por otra cosa que la ley moral. Pero puesto que en la afirmación de una objetiva validez del concepto de la inmortalidad ese punto puede quedar muy bien sin decidir, entonces de esa afirmación nada se sigue contra la moral.

Pero una tal afirmación no se puede justificar ni probar de ningún modo. No mediante la autoridad divina, pues una revelación se funda únicamente en la autoridad de Dios en cuanto que es santo. A partir de su naturaleza moral no se puede deducir una condición semejante de nuestra inmortalidad, porque [96] entonces debería poder deducirse a partir de la pura razón *a priori*. Una revelación nada tiene que ver con pruebas teóricas, y en la medida en que las contiene no es ya religión, sino física, no tiene que exigir ya la creencia, sino que tiene que obtener la convicción, y ésta no va más allá de donde llegan las pruebas. Pero para la resurrección no cabe ninguna prueba teórica, porque en ese concepto se debe concluir algo suprasensible a partir de algo sensible. Entonces sólo puede ser divina una revelación que ofrezca como válida no objetiva sino subjetivamente (no válida universalmente para todos los hombres, sino sólo para aquellos que necesitan de una presentación sensible) nuestra inmortalidad y la del juicio divino de Dios sobre los seres finitos. Si hace lo primero, entonces con ello ciertamente todavía no se le ha negado la posibilidad de un origen divino, pues una afirmación como esa no CONTRADICE la moral, sino que simplemente NO se puede DEDUCIR de sus principios, PERO AL MENOS A ESE RESPECTO ESA AFIRMACIÓN NO ES DIVINA.

Si una revelación acompaña de una validez objetiva o simplemente subjetiva a sus representaciones sensibles de las ideas de la razón, es algo que puede verse, cuando no se recuerda explícitamente, lo que sería deseable no obstante para evitar todo posible malentendido, a partir de que construya o no razonamientos sobre ellas. Si hace lo primero entonces es evidente que las acompaña de una validez objetiva.

Puesto que finalmente la sensibilidad empírica cambia según sus especiales modificaciones, en distintos pueblos, y en diferentes épocas, y bajo la educación de una buena revelación

debe ir disminuyendo progresivamente, entonces el criterio, no ciertamente de la divinidad de una revelación, pero sí el de sus posibles determinaciones para muchos pueblos y épocas no ha de ser demasiado rígido y sólido, cuando tampoco lo son los cuerpos en los que el espíritu se reviste, sino que su envoltura ha de ser liviana, y ha de poder ajustarse sin esfuerzo al espíritu de distintos pueblos y épocas. Esto mismo vale también para los medios de estimulación y exigencia de la moralidad que recomienda una revelación. Bajo la dirección de una revelación sabia, que esté en buenas manos, deben tanto los últimos como los primeros rechazar cada vez más y más la mezcla de la sensibilidad grosera, puesto que cada vez se debería ir privando más y más de ella.

[97]

§11 (13)
Orden sistemático de esos criterios

Los criterios recién presentados son condiciones de la posibilidad de nuestro concepto *a priori* de una revelación para aplicarlos a un fenómeno dado en el mundo sensible, y para juzgar si es una revelación. Pero ciertamente no son condiciones del uso del concepto en general, pues de ésas hablaremos en el próximo parágrafo, sino de su uso a una experiencia dada determinada. Para estar seguros de que esas condiciones lo han cubierto todo y de que no hay ninguna más fuera de las mencionadas (pues si hubiéramos mostrado por el contrario que no hay ninguna, no habríamos podido deducirlo a partir del concepto de la revelación) hemos de buscar un hilo conductor para el descubrimiento de todas las determinaciones de ese concepto. Y un hilo conductor semejante lo es para todo posible concepto la tabla de las categorías[39].

El concepto de una revelación es desde luego el concepto de un fenómeno en el mundo sensible, que según la CUALIDAD debe ser producido inmediatamente mediante la causalidad divina. Con ello el criterio de ese concepto correspondiente a una revelación es que no sea efectuada por ningún medio que contradiga la causalidad divina, y puesto que de Dios tenemos un concepto moral, los que la contradigan son todos inmorales. Ese fenómeno según la CANTIDAD subjetiva (pues de la objetiva no hay ningún verdadero criterio, sino que se funda en la advertencia de que no son imposibles varias revelaciones en un

---

[39] El escrito pretende ser fiel al espíritu e incluso a la letra del kantismo. Ya hemos señalado en la Introducción que en un primer momento, y al aparecer anónimo en Königsberg, se atribuyó a Kant, y como tal fue reseñado. Fichte, como se puede apreciar en lo que sigue, y en general en todo el escrito, hizo un enorme esfuerzo por ordenar los materiales de manera kantiana. A veces incluso recuerda a Kant también en el modo de expresarse. A pesar de todo, como se habrá podido apreciar ya reiteradamente, el Fichte filósofo y no sólo epígono aparece una y otra vez bajo ese kantismo. Ese kantismo de Fichte, por lo demás, era sincero, y él se consideró durante mucho tiempo un fiel seguidor de Kant. *[N. del T.]*.

mismo tiempo para distintos pueblos alejados entre sí) debe valer para todo hombre sensible que la necesite. Con ello es condición de toda revelación dada en concreto el que se demuestre realmente que los hombres tienen verdaderamente la misma necesidad. Éstos son los criterios de una revelación según su forma externa, que se siguen a partir de las determinaciones matemáticas de su concepto, lo que debe ser así según la naturaleza misma de la cosa.

Ese fenómeno es remitido en su concepto según la RELACIÓN a un fin, es decir, al de exigir la pura moralidad. Y una revelación dada en concreto debe por consiguiente contemplar explícitamente ese fin. No es necesario que lo alcance, lo que entonces contradiría ya el concepto de seres morales, esto es, libres, en los que únicamente ha de dejar que se produzca la moralidad. Pero esa [98] exigencia del fin no es posible de otro modo que mediante la anunciación de Dios en cuanto legislador moral. Y la obediencia a ese legislador es moral solamente cuando se funda en la representación de su santidad. Tanto esa anunciación como la pureza del motivo presentado para la obediencia exigida son por tanto criterio de toda revelación.

Finalmente en atención a la MODALIDAD una revelación sería aceptada en su concepto sin más como posible. De ahí se sigue que en cuanto que su concepto no establece nada en sí, sino expresa sólo la relación de su objeto con nuestro entendimiento, entonces no cabe ninguna condición para el uso de ese concepto a un fenómeno dado en concreto, es decir, no cabe dar ningún criterio de una revelación. Lo que de aquí se sigue para la posibilidad de aplicarlo en general, lo veremos en el parágrafo siguiente.

Estos son los criterios de una revelación según la forma, y puesto que la esencia de la revelación consiste en la forma especial de una materia *a priori* preexistente, éstos son los únicos criterios que le son esenciales. Al margen de éstos no hay ningún otro posible, pues en su concepto no se dan ya más determinaciones.

La materia de una revelación está ahí *a priori* mediante la pura razón práctica y se somete a la misma crítica que esta última. Con ello su único criterio es, en la medida en que es considerada como materia de una revelación, tanto del contenido como de la presentación misma que pueda modificar aquél, el que se corresponda completamente con los enunciados de la razón práctica. En cuanto a la cualidad que enuncie eso, en cuanto a la cantidad que no pretenda enunciar nada más (pues el que enuncie menos eso es imposible, puesto que ha establecido un principio en el que todo pueda ser contenido de una religión, al menos es implícitamente enunciado). En cuanto a la

relación el que se pueda deducir y someter al único principio moral, y en cuanto la modalidad el que sea universalmente válida no objetiva sino subjetivamente. Según lo dicho sería bien fácil poder esbozar una tabla de todos los criterios de cada posible revelación según el orden de las categorías.

This page intentionally left blank

[99]

§12 (14)
De la posibilidad de aceptar como revelación divina un fenómeno dado

Hasta ahora no hemos hecho otra cosa que dejar clara la total pensabilidad de una revelación en general, es decir, que el concepto de una revelación no se contradice consigo mismo. Y puesto que en el mismo se postula un fenómeno en el mundo sensible, hemos tenido que establecer firmemente las condiciones bajo las cuales ese concepto es aplicable a un fenómeno. Esas condiciones fueron las halladas mediante un análisis de las determinaciones del concepto que se ha de aplicar.

Pero lo que aún no ha ocurrido, y para lo cual no hemos mostrado la más mínima disposición por el momento, es asegurar a ese concepto una realidad FUERA DE NOSOTROS, algo que debería darse, según la naturaleza de ese concepto. Es decir, si un concepto *a priori* es DADO como aplicable en el mundo sensible (como el de la causalidad) entonces la prueba de que está dado le asegura ya su validez objetiva. Pero cuando sólo es construido *a priori*, como el concepto de un triángulo, o también el de un Pegaso, entonces esa realidad se la asegura inmediatamente la construcción del mismo en el espacio, y el juicio esto es un triángulo, o esto es un Pegaso no dice otra cosa que: ésta es la presentación de un concepto que yo he realizado. En un juicio semejante se presupone que a la realidad de ese concepto no le pertenece más que al concepto del mismo, y que se le puede considerar a él mismo como razón suficiente de lo que le corresponde. Pero en el concepto de revelación realizado *a priori* se presupone como realidad del mismo algo totalmente distinto que nuestro concepto de la misma, es decir, un concepto en Dios que sea parecido al nuestro. El juicio categórico: esto es una revelación, no significa simplemente que este fenómeno en el mundo sensible es la presentación de uno de MIS conceptos, sino la presentación de un concepto DIVINO, con arreglo a uno de MIS conceptos. Y para justificar un juicio categórico semejante, para asegurar al concepto de revelación una realidad fuera de nosotros, debe poder probarse que un concepto de la

misma existe en Dios, y que un determinado fenómeno es su presentación intencionada.

[100] Una prueba semejante podría conducirse *a priori*, es decir, de modo tal que se mostrara a partir del concepto de Dios la necesidad no sólo de tener ese concepto, sino de que desea también realizarlo mediante una presentación. Algo parecido a como nosotros, a partir de la exigencia de la ley moral en Dios de ofrecer la eternidad a los seres morales finitos a fin de que los mandatos divinos puedan ser satisfechos con validez eterna, debemos concluir que el concepto de inmortalidad de los seres morales finitos no sólo es un concepto en Dios, sino que debe realizarlo también fuera de sí. Una prueba semejante que, como se puede comprender sin necesidad de más recordatorios, sería universalmente válida, pero sólo subjetivamente, probaría más y mucho mejor aún de lo que quisiéramos, en cuanto nos autoriza a admitir la absoluta existencia de una revelación completamente independiente de toda experiencia en el mundo sensible, le corresponda o no un concepto adecuado al fenómeno en el mundo sensible. Tenemos aquí pues un concepto dado por Dios sólo moralmente, mediante una razón práctica pura. Si en este concepto se encontrara un dato que nos autorizara a atribuirle a Dios el concepto de revelación, ese dato sería a la vez el que daría el concepto mismo de revelación, y lo ofrecería *a priori*. Pero hemos buscado en vano más arriba ese dato de la razón, y hemos llegado a la conclusión de que se trata de un concepto construido.

O bien esa prueba puede ser conducida *a posteriori*, es decir, de modo tal que a partir de las determinaciones de un fenómeno en la naturaleza se ponga en evidencia que no puede haber sido realizado nada más que inmediatamente por la causalidad de Dios, y de nuevo mediante ésa sólo a través del concepto de revelación. Que una prueba como esa sobrepasa infinitamente las fuerzas del espíritu humano, es algo que no necesita evidenciarse, pues basta con mencionar las exigencias de una prueba como esa para apartarse de emprenderla, algo que por supuesto ha ocurrido sobradamente más arriba[40].

---

[40] Entretanto no se puede negar que existe en la naturaleza humana una tendencia universal irresistible, a partir del carácter inconcebible de un acontecimiento según leyes naturales, a concluir inmediatamente su existencia a partir de la causalidad divina. Esa tendencia surge de la tarea de nuestra razón a suponer ante cualquier condición la totalidad de las condiciones, y esa totalidad está incluso ahí, y no tenemos que molestarnos más en la búsqueda de las condiciones, si en la investigación de las mismas no se quiere continuar tan pronto como llegamos a lo incondicionado (o a la condición de todas las condiciones). Puesto que ese apresuramiento en concluir la serie inabarcable de las condiciones seña-

[101] Pero, una vez que se ha rechazado la esperanza en una prueba rigurosa, todavía podría creerse que ese enunciado no susceptible de prueba permite al menos una cierta probabilidad. Pues la probabilidad surge cuando se acude a una serie de razones que debería llevarnos a la razón suficiente para un determinado enunciado, y sin embargo no nos puede mostrar como dado ni ese, ni tampoco otro que fuera el fundamento del mismo. Y cuanto más próximo se esté de esa razón suficiente, tanto mayor será el grado de probabilidad. Esa razón suficiente se puede buscar o bien *a priori* (mediante el descenso desde las causas a los efectos), o bien *a posteriori* (mediante el ascenso desde los efectos a las causas). En el primer caso ha de mostrarse una cualidad en Dios, aunque se trate de un fundamento de determinación que no se pueda demostrar, que le deba mover a realizar el concepto de una revelación. Del mismo modo como a partir de la sabiduría divina suponemos según la analogía de su modo de actuar que nos es familiar (es decir mediante la conexión de ese concepto *a priori* con una experiencia), pero no podemos probar (porque puede haber razones en contra que no conocemos), el que seres finitos con cuerpos, pero con cuerpos cada vez más perfeccionados, durarán en el tiempo. Incluso sin tener en cuenta que nuestro espíritu está constituido de modo tal que los fundamentos de la probabilidad no pueden fundar la más mínima convicción *a priori,* nunca se encontrará una semejante determinación en Dios. O en el segundo caso se deberían mostrar todas las posibilidades de que un determinado acontecimiento haya sido producido por otra causalidad distinta a la divina hasta eliminar una, o dos, y así sucesivamente. Ciertamente en esa serie de razones llegamos entonces a una causalidad divina para determinados fenómenos en el mundo sensible. [102] Pues considerado teóricamente, el primer fundamento del origen de un acontecimiento dado mediante la causalidad inmediata de Dios se da cuando no sabemos explicar su origen a partir de causas naturales. Pero éste es sólo el primer miembro de una cadena cuya extensión desconocemos, y que con toda probabilidad es impensable para nosotros, y que por consiguiente

---

la una puerta amplia y siempre abierta a todo fanatismo *(Schwärmerei)* y a todo absurdo, entonces se debería proceder en cada ocasión contra el mismo sin ninguna indulgencia. Pero si ya se señaló provisionalmente que la explicación de un determinado acontecimiento a partir de la causalidad divina no tendrá ningún inconveniente, y que incluso tendrá ventajas para la moralidad, ¿no se debería relajar algo en ese caso especial la severidad siempre necesaria a nuestra presuntuosa razón, a fin de dejar a una creencia benefactora este punto de encuentro más en el espíritu humano, incluso aunque se muestre que es fraudulento? (Esta nota fue suprimida por Fichte en la segunda edición.)

desaparece en la nada ante la infinita cantidad de otros restantes. Por tanto tampoco podemos ofrecer fundamentos de probabilidad para la exigencia de un juicio categórico que afirme que algo sea una revelación.

Alguien podría creer por un instante que esa probabilidad de una presunta revelación se fundaría en la concordancia de ésta con los criterios hallados de la misma. Desde ahí, y en primer lugar, si existiera una supuesta revelación en la que se hubieran hallado todos los criterios de la verdad, ¿qué juicio sobre la misma la legitimaría? Todos esos criterios son las condiciones morales únicas bajo las cuales, y fuera de ellas no hay otras, puede actuar Dios en un fenómeno sensible con arreglo al concepto de una revelación, pero no son en cambio las condiciones de un efecto que únicamente pueda ser producido por Dios con arreglo a ese concepto. Si fueran estas últimas, mediante la exclusión de la causalidad de todos los demás seres el juicio *esto es una revelación* quedaría justificado. Como no son estas últimas sino más bien las primeras entonces sólo justifican el juicio *esto PUEDE ser una revelación*, es decir, cuando se ha presupuesto que en Dios existe el concepto de una revelación, y que quiere presentarlo, y entonces en el fenómeno dado no hay nada de su posible aceptación que pueda contradecir que sea una revelación. Mediante una prueba semejante con arreglo a los criterios resulta entonces sin más problemático que algo pueda ser una revelación. Pero este juicio problemático es también completamente seguro.

Expresado con propiedad, hay en esto dos aspectos. En primer lugar es en general posible que Dios haya tenido el concepto de revelación, y que haya querido presentarlo, y esto resulta evidente a partir de la adecuación racional del concepto de revelación, en el que se acepta esa posibilidad. Y entonces es posible que esa supuesta revelación determinada sea una presentación del mismo. El último juicio puede valer, y debe hacerlo con arreglo a la equidad, antes que toda comprobación previa a que se produzca cualquier fenómeno anunciado como revelación. Es decir, en el sentido de que es posible que tenga en sí los criterios de una revelación. Pues aquí (antes de la comprobación) el juicio problemático está compuesto a partir de dos juicios problemáticos. [103] Pero cuando la comprobación se completa, y de la misma resulta acreditada la revelación anunciada, entonces el primer juicio no es ya problemático sino totalmente seguro. El fenómeno posee todos los criterios de una revelación en sí, y entonces se puede afirmar de él, con total seguridad, sin esperar ningún dato más, o sin temer ninguna objeción de nadie, que PODRÍA serlo. A partir de la comprobación con arreglo a los criterios se sigue entonces lo que de ellos se puede seguir, pero no

con mera probabilidad sino como cierto si PUEDE ser de origen divino. Pero si es o no REAL, eso no se sigue de ahí en absoluto, puesto que la cuestión no era acerca de la aceptación de eso.

Una vez finalizada esa comprobación el espíritu llega en atención a un juicio categórico, o debería al menos hacerlo racionalmente, a un total equilibrio entre el pro y el contra, aún no inclinado a ninguno de los dos lados, pero preparado para en el primer momento a inclinarse por uno o por otro. Para un juicio negativo no es pensable ningún momento que contradiga a la razón, ni tampoco una prueba más rigurosa o una que aporte sólo una suposición probable suficiente, pues esto resulta tan imposible para los juicios negativos como para los positivos y a partir de los mismos fundamentos. Pero tampoco lo es una determinación de la facultad de desear mediante una ley práctica, porque la aceptación de una revelación que tenga en sí todos los criterios de la divinidad no contradice en nada esa ley. (Ciertamente cabe pensar una determinación de la facultad inferior mediante la inclinación, lo que puede prevenirnos contra el reconocimiento de una revelación, y se puede, sin sentirse culpable de no ser indulgente, muy bien suponer que una tal determinación es PARA MUCHOS el fundamento por el que no quieren admitir ninguna revelación. Pero esa inclinación contradice abiertamente la razón práctica.) Debe pues poder encontrarse un momento para el juicio afirmativo, o de lo contrario hemos de permanecer siempre en esa indeterminación. Puesto que ese momento tampoco puede serlo ni una prueba más rigurosa ni una suposición suficientemente probable, entonces debe serlo una determinación de la facultad de desear.

Ya antes con el concepto de Dios nos hemos encontrado en este mismo caso. Nuestra razón, buscando la totalidad de las condiciones en lo condicionado, nos condujo en la ontología hasta el concepto del más real de los seres, en la cosmología hasta la primera causa, en la teleología hasta un ser racional de cuyo concepto debemos obtener necesariamente para nuestra reflexión una supuesta una conexión final de todo en el mundo. No se ha mostrado en todo caso [104] ninguna causa por la que a ese concepto no le deba corresponder algo fuera de nosotros, y no obstante nuestra razón teórica no puede asegurarle ninguna realidad por ningún medio. Pero mediante la razón práctica se nos ha presentado un fin último acorde con la forma de nuestra voluntad, cuya posibilidad es pensable para nosotros bajo la presuposición de la realidad de ese concepto. Y puesto que queremos sin más ese fin último debemos reconocer también su posibilidad teórica, así como sus condiciones, debemos aceptar la existencia de Dios y la consiguiente inmortalidad del alma a partir de la conexión del concepto de Dios con el concepto de

seres morales finitos. Aquí se ha realizado un concepto, cuya validez era antes sólo problemática, pero no mediante fundamentos teóricos, sino en virtud de una determinación de la facultad de desear. En atención a la tarea estamos ahora en el mismo caso. Existe en nuestro espíritu un concepto que es pensable sin más como perfecto en sí mismo, y con arreglo al cual se da un fenómeno en el mundo sensible que contiene en sí todos los criterios de una revelación, de modo que no es ya posible nada que pueda contradecir la aceptación de su validez. Pero no se puede señalar ninguna prueba teórica que nos pueda justificar la aceptación de su validez. Por tanto ese concepto es completamente problemático. Pero que en la solución de este problema no podemos dar exactamente los mismos pasos que en la del de más arriba, eso salta inmediatamente a la vista. Pues el concepto de Dios estaba dado *a priori* por nuestra razón y en cuanto tal nos resultaba sin más necesario, y por eso no podíamos rechazar tan alegremente la tarea de nuestra razón de decidir acerca de su validez fuera de nosotros. Para el concepto de una revelación no podemos disponer de un *datum* semejante, y por eso podría resultar muy posible que o bien no poseyéramos ese concepto, o que la pregunta por su validez fuera de nosotros se mostrase completamente inútil. Lo que se sigue inmediatamente de ello, de que no sea dado *a priori,* es que tampoco podría señalarse *a priori* ninguna determinación de la voluntad que nos permitiera tener por cierta su realidad, pues entonces esa determinación de la voluntad podría ser el dato *a priori* que faltaba. Esto resulta completamente claro si se recuerda que para poder pensar *a priori* el fin último presentado como posible, no se exige otra cosa que aceptar la existencia de Dios y la duración de los seres morales finitos, y que tales principios, según su materia, nada tienen que ver con el concepto de revelación, sino que más bien se presuponen como asumidos para su propia posibilidad. De lo que se trata es más bien de la asunción de una cierta forma de confirmar esos principios. [105] Por tanto a partir de la determinación de la voluntad superior de desear mediante la ley moral no se puede deducir ningún momento que nos permita asumir la validez del concepto de revelación. ¿Podría tal vez encontrarse uno a partir de una determinación de la facultad inferior de desear producida por la facultad superior con arreglo a la ley moral? La ley moral exige sin más, sin consideración a la posibilidad o imposibilidad, en general o en casos particulares, tener una causalidad en el mundo sensible, y mediante la determinación de la facultad superior de desear así producida a querer sin más el bien, se determina a su vez la facultad inferior, también determinable por leyes naturales, a querer LOS MEDIOS para producir ese

bien como mínimo en sí (en su naturaleza sensible). La facultad superior de desear quiere los fines, la facultad inferior los medios para alcanzarlos. Así en virtud del desarrollo de la función formal de la revelación del parágrafo 6, la cual por lo demás es la única que le resulta esencial, aquella es un medio para los hombres sensibles en la lucha de la inclinación contra el deber, a fin de dar la supremacía al último sobre la primera, si es que debemos representarnos la legislación de lo más santo bajo condiciones sensibles. Esa representación es precisamente la de una revelación. La facultad inferior de desear debe pues necesariamente querer la realidad del concepto de revelación bajo las condiciones de la superior, y puesto que no hay ningún fundamento racional en contra de eso, entonces determina el espíritu a suponerlo como realizado, es decir, a tener por probado que un determinado fenómeno es una presentación producida intencionadamente mediante la causalidad divina, así como a servirse del mismo con arreglo a esa aceptación.

Una determinación de la facultad superior de desear, independientemente de por qué cosa sea producida, es un DESEO. Con ello, en el fundamento de la aceptación de un determinado fenómeno como revelación divina no hay otra cosa que un deseo. Y puesto que un tal proceder, el de creer algo porque el corazón lo desea, no está poco ni injustamente desacreditado, debemos añadir unas palabras aún, si no para la deducción de su legitimidad, al menos sí para rechazar todas las objeciones contra este proceder en el caso presente.

Si un simple deseo ha de justificarnos para aceptar la realidad de su objeto, entonces ha de fundarse en la determinación de la facultad superior de desear mediante la ley moral, y ha de surgir de ella. La aceptación de la realidad de su objeto ha de facilitarnos la práctica de nuestros deberes, y no de éste o de aquél, sino en general de nuestra conducta con arreglo a ellos, mientras que de la aceptación de lo contrario se ha de poder [106] mostrar que hace más gravosa esa conducta con arreglo a los deberes en los sujetos que desean. Y es por eso por lo que sólo ante un deseo de esta clase podemos aducir un fundamento por el que acepar la realidad de su objeto y por el que no queremos rechazar la pregunta sobre esa cuestión. Que éste sea el caso en el deseo de una revelación, eso ha sido ya mostrado suficientemente.

Junto a este criterio de la aceptabilidad de algo deseado en virtud del deseo mismo, se debe ahora reunir lo segundo, es decir, la plena seguridad de que nunca podremos ser llevados a un error mediante esa aceptación, en cuyo caso el asunto resultaría ser completamente VERDAD PARA NOSOTROS, y es tanto más bueno cuanto que no sería posible en este punto ningún error. Esto

tiene lugar con el máximo rigor en la aceptación de un fenómeno que tenga todos los criterios de la divinidad de una revelación, es decir, mediante la aceptación de que un determinado fenómeno se ha producido por la causalidad divina con arreglo al concepto de una revelación. El error de esa aceptación no podría llegar nunca a parecernos evidente o a resultar explicable a partir de razones, ni siquiera aun cuando nuestro conocimiento fuera creciendo a través de la eternidad. Pues entonces debería poder mostrarse, ya que ese concepto no pertenece en ningún caso a aquellos que comparecen ante el tribunal de la razón, que contradice la razón práctica, es decir, que contradice el concepto de Dios dado por la misma, contradicción que debería ser ahora ya manifiesta, toda vez que la ley moral es la misma para todo ser moral en cada momento de su existencia. Tampoco puede un error como ése ser evidenciado mediante una experiencia posterior, como ocurre con frecuencia en muchos deseos humanos, que se dirigen hacia el futuro. Pues ¿cómo habría de estar constituida la experiencia si ha de poder enseñarnos que un posible concepto en Dios perfectamente adecuado no ha sido sin embargo producido por la causalidad de ese concepto de Dios? Lo que es una obvia imposibilidad, o sólo comparable con aquella que deberíamos realizar nosotros cuando algo se da y podemos deducir que no se da simplemente a partir de su ausencia. La investigación nos ha llevado pues a un punto a partir del cual no nos resulta ya posible continuar. PARA NOSOTROS (para todos los seres finitos) está completamente vedada la comprensión de la total posibilidad de una revelación, tanto en general, como en particular mediante un fenómeno dado. En el punto final de esta investigación vemos con total seguridad que simplemente no existe ninguna prueba acerca de la realidad de una revelación, ni a favor ni en contra, y que no puede haberla, y que con respecto a cómo sea la cosa en sí misma jamás ningún ser tendrá conocimiento salvo Dios mismo. [107] Si alguien quisiera aún por último como único camino por el que podríamos ser iluminados el que sea Dios quien nos lo comunique, entonces eso sería una nueva revelación sobre cuya realidad objetiva volvería a surgir la misma incertidumbre, y nos encontraríamos entonces en el mismo lugar donde estábamos. Puesto que de todo lo dicho hasta aquí resulta totalmente seguro que no hay para nosotros convencimiento del error, es decir, que PARA NOSOTROS no resulta sobre eso posible error alguno, y una determinación de la voluntad nos lleva a un juicio afirmativo, entonces podemos ceder a esa determinación con total seguridad[41]. [108] Esa aceptación de una revela-

[41] Acerca de las condiciones por las que se permite creer algo simplemente

ción es entonces una CREENCIA, puesto que se funda en una determinación conforme a la facultad de desear, que, a diferencia de la de la PURA CREENCIA RACIONAL en Dios y en la inmortalidad, que se relacionan a algo material, queremos llamar LA CREENCIA FORMAL EMPÍRICAMENTE CONDICIONADA. La

---

porque lo quiere el corazón, déjesenos aclarar lo dicho mediante una ejemplo de lo contrario. Se podría querer demostrar la renovación de las relaciones de buenos amigos para los tiempos futuros a partir de la exigencia de ésa renovación entre determinados hombres. Pero mediante una prueba como ésa no podría irse más allá. Pues aunque podría decirse que el cumplimiento de los más pesados deberes, a aquel que posee un amigo por la eternidad, se le facilita por el pensamiento de que se asegura aún más el placer de la felicidad con su amigo inseparable, entonces (abstrayendo del hecho de que se podría traer a colación incontables motivos como ése, a los que se podría dar la realidad objetiva a un pensamiento) no se exigiría ninguna moralidad sino simple legalidad, y sería entonces un vano esfuerzo pretender deducir ese deseo de la facultad superior de desear mediante la ley moral. En general sólo el deseo que busca huellas divinas del gobierno moral del mundo en la naturaleza toda, y en nuestra propia vida, y el de tener que aceptar una revelación, es el único que puede aspirar justificadamente a tal descendencia. Por lo que hace a la segunda condición, se puede suponer ya por analogía según razones, que un reencuentro como ése en la vida futura pueda resultar contraproducente, como por ejemplo, el que como resultado de una educación diversa el trato de los antiguos amigos, de cuya finalidad se ha alcanzado el objetivo, resulte inútil o incluso totalmente dañoso, el que el presente haga más necesarias otras relaciones, y que para el conjunto sea más provechoso que el nuestro, etc. Sólo la segunda condición cumple la realidad aceptada de ese deseo, pues en una duración sin final esa reunión puede siempre esperarse si no se liga a un determinado punto de esa duración, y con ello la experiencia no puede nunca contradecir su realidad. Por esa razón no es posible ninguna prueba de la satisfacción de ese deseo. Y si no hay otra prueba (aunque hay una que sólo alcanza a una supuesta probabilidad) entonces el espíritu humano debe limitarse con respecto a la misma a la ESPERANZA, es decir, a una inclinación del espíritu motivada por una determinación de la facultad de desear, a favor de una parte, y con respecto a un objeto que por lo demás es conocido como problemático.

A este respecto por otra parte guarda la misma relación que los postulados inmediatos de la razón práctica, el de la existencia de Dios, y el de la duración eterna de los seres morales. Nuestra duración es ciertamente objeto de experiencia inmediata. La creencia en la duración no puede sin embargo ser contradicha por la experiencia. Pues si no existimos, entonces no tenemos ninguna experiencia. Por lo tanto en cuanto NOSOTROS, es decir, en cuanto seres morales, permanecemos, la creencia en Dios no puede ser cuestionada ni por razones, pues no se funda en principios teóricos, y la validez eterna de la ley de la razón práctica en cambio la apoya, ni tampoco mediante la experiencia. Pues la existencia de Dios nunca puede ser objeto de experiencia, por lo que la ausencia de una experiencia semejante no puede permitir nunca concluir su no existencia. Por las mismas razones tampoco pueden nunca estos principios ser objeto de SABER para un ser finito semejante, sino que han de permanecer eternamente como objeto de FE. Pues para la existencia de Dios no tendremos nunca otra cosa que fundamentos morales, pues otros no son posibles, y de nuestra propia existencia sólo estamos seguros en cada momento de la misma inmediatamente por la autoconciencia, pero sobre la vida futura no podemos esperar otra cosa que razones morales.

diferencia de ambas, y todo aquello que tengamos que decir sobre la última se seguirá a partir de la comparación de la determinación del espíritu entre una y otra según el orden de las categorías.

Según la CUALIDAD tanto en el primer como en el segundo caso la creencia consiste en una libre aceptación al margen de cualquier razón de la realidad de un concepto al cual esa realidad no se le puede asegurar mediante ningún fundamento. En el primer caso mediante uno dado, en el segundo mediante uno construido. En el primer caso mediante una determinación [109] de la facultad superior de desear, en el segundo mediante esa determinación de la facultad superior en virtud de una determinación de la facultad inferior. Estas diferencias ya han sido mostradas y ya hemos desarrollado sus consecuencias. Pero aquí se muestra todavía una nueva. En la pura creencia racional es simplemente supuesto que a un concepto, al concepto de Dios, le corresponde en general un objeto fuera de nosotros (pues la creencia en la inmortalidad puede considerarse simplemente como derivada de la existencia de Dios, y con ello no tenemos por qué considerarla aquí). Pero en la creencia en la revelación no suponemos sólo eso, sino también que hay algo dado concreto que se corresponde a ese concepto. En el último caso, pues, el espíritu parece haber ido un paso más allá, para hacer una más atrevida presunción, que debería exigir una mayor justificación. Pero la cosa reside en la naturaleza misma de ambos conceptos, y el paso no es en realidad menos atrevido en el último caso que en el primero. El concepto de Dios está desde luego determinado completamente *a priori* en la medida en que puede estar determinado por nosotros, y no cabe determinarle ya por ninguna experiencia y mucho menos mediante razonamientos a partir de la aceptación de su existencia. Una realización del mismo no puede pues hacer otra cosa que suponer un objeto que le corresponda a su existencia. No puede añadir nada más porque ese objeto está determinado *a priori* de una manera dada. En el concepto de la revelación se piensa en cambio una experiencia dada, que en cuanto tal y en la medida en que se da, no puede ser determinada *a priori* en absoluto, sino que debe suponerse como determinable *a posteriori* de múltiples modos. Suponerla como realizada no significa nada más y no puede significar nada más que pensarla como dada completamente determinada. Pero esa total determinación ha de darse mediante la experiencia. Por consiguiente no tiene lugar ninguna aceptación de la realidad de ese concepto en general (en abstracto), sino que sólo puede ser realizado mediante una aplicación a un determinado fenómeno (en concreto), y mediante esa aplicación no ocurre otra cosa que lo que ocurre en la pura creencia racional. Se acepta que a un concepto *a priori* existente le corresponde algo fuera de él. Cuan-

do de lo que se habla es de la CANTIDAD de la creencia, sólo puede entonces pensarse en una SUBJETIVA, porque ninguna creencia puede pretender ser objetiva, en cuyo caso no sería ya creencia. A este respecto la pura creencia racional es válida para todos los seres racionales, porque se funda en una determinación *a priori* de la facultad de desear [110] a querer necesariamente algo mediante la ley moral, y se dirige a un concepto *a priori* dado por la razón práctica. Ciertamente nadie se deja obligar al fundar sus acciones en una determinación de la libertad, y sin embargo esto puede exigírsele y pedírsele a cada cual. Es igualmente claro que la creencia empírica condicionada no puede pretender esa validez universal. Pues en parte se dirige a un concepto no dado, sino construido, y que por ello no es necesario en el espíritu humano. Si alguien no llegase a ese concepto, entonces tampoco podría admitir ninguna presentación del mismo, y en vano supondríamos en él una tal aceptación, pues no podríamos presuponer con ninguna seguridad el concepto de la misma en él. Pero en parte la determinación del espíritu a aceptar una presentación de ese concepto podría producirse sólo mediante un deseo que se funda en una necesidad subjetiva. Cuando alguien no siente EN SÍ MISMO esa necesidad, si sólo ha de saber históricamente que esa necesidad ha existido en otros, entonces no puede surgir en él nunca el deseo de tener que aceptar una revelación, y por tanto ninguna creencia en la misma. Sólo puede pensarse en un caso particular en el que resulte posible incluso sin esa necesidad al menos una creencia provisional, precisamente cuando alguien se ha dejado llevar de la necesidad (mediante la representación de una revelación y sin necesitarla para sí mismo) de influir en los corazones de otros que sí la necesitan. El vivo deseo, acorde con su deber, de extender la moralidad en la medida de sus fuerzas fuera de sí, unido con la convicción de que eso sólo es posible en determinados sujetos mediante esa representación, le lleva a hacer uso de la misma. Pero no podrá hacer uso de ella con verdadera energía sin él mismo creer y estar convencido. Fingir esa creencia sería contrario a la verdad y a la sinceridad del espíritu, y por tanto moralmente imposible. El sentimiento así surgido exigiendo la necesidad de una revelación en esa situación producirá en nosotros, al menos tanto como dure ese sentimiento, la creencia misma, si bien a medida que el sentimiento se vaya enfriando debemos ir dejando de lado progresivamente esa representación[42].

---

[42] Que esto no es un razonamiento vacío, sino que se ha confirmado en la experiencia, especialmente mediante discursos públicos ante el pueblo, eso nos lo admitirá, si no públicamente al menos en su corazón, todo maestro religioso

[111] De lo dicho se sigue pues que la creencia en la revelación no sólo no puede imponerse, sino que tampoco puede exigirse ni reclamarse.

Así como la creencia en la revelación sólo es posible mediante dos condiciones, el que por un lado uno quiera ser bueno, y por otro lado el que necesite de una revelación efectiva como un instrumento para producir el bien en uno[43], así también la falta de creencia con respecto a la misma puede tener dos causas, o bien que no se tenga ninguna buena voluntad, y con ello que se odie todo aquello que nos conduce hacia el bien y que se rechace todo lo que posee el aspecto de querer limitar nuestra inclinación, o bien con que con la mejor voluntad simplemente no se necesite el apoyo de una revelación para poner en obra el bien. La primera constitución del alma es una profunda corrupción moral. La última es una verdadera fuerza, pues no se funda sólo en la natural debilidad de nuestras inclinaciones o en un mortal modo de vida de las mismas, sino más bien sobre el máximo respeto efectivo del bien, querido por sí mismo. Y esto debe afirmarse sin miedo a quitarle nada de su dignidad a la revelación, pues en un verdadero y dominante amor del bien, sin el que no es posible en general ninguna creencia, no hay que temer que se rechace en tanto haya experimentado en sí mismo algún efecto beneficioso de la misma. De cual de las dos causas ha surgido la falta de creencia en un determinado sujeto eso sólo nos lo pueden enseñar los resultados.

[112] Pero a fin de rechazar una conclusión precipitada a partir de lo dicho, aquí debemos señalar que si bien la creencia en la revelación no pretende tener una validez universal, sí lo pretende la crítica de su concepto. Esta última no tiene que fundar sino la absoluta posibilidad de una revelación, tanto respecto a su concepto como respecto a aquello que se supone que puede corresponderle, y esto lo hace a partir de principios *a priori*, y por tanto universalmente válidos. Así pues, todo el mundo debe aceptar y conceder mediante la misma no sólo que

---

que para su propia persona no se sirve de representaciones tomadas de la revelación, pero reúne al menos el vivo sentimiento de su determinación con la honradez (lo que no es decir menos). Tal cosa ocurre por la exaltación de la imaginación, y esa circunstancia no puede hacer a nadie sospechoso, puesto que ése es el único vehículo por el que puede y debe actuar la revelación.

[43] Éstas fueron también las máximas de Jesús. En atención a la primera: así como alguien quiere hacer la voluntad del que me ha enviado, entonces querrá íntimamente que esa doctrina lo sea de Dios (Juan, VII, 17). Y por el contrario: el que actúa mal, odia la luz y no llega hasta la luz (Juan, III, 20). En atención a la última: los fuertes no necesitan del médico, sino los enfermos. He venido a llamar a la penitencia a los pecadores y no a los justos (Lucas, V, 31-32), expresiones que no considero irónicas.

una revelación es posible, sino también que en el mundo sensible PUEDE existir un verdadero fenómeno que contiene todos los criterios de la misma. Pero aquí hay que darse por satisfecho, y debe y puede darse por satisfecho de modo racional incluso el que no siente en sí ni en otros la necesidad de hacer uso de ella. Pero están obligados por la crítica a conceder el carácter racional de su creencia a aquellos que creen en ella, y a permitirles una tranquila posesión y un uso no inquietado de la misma.

En atención a la RELACIÓN la pura creencia racional remite a algo material, pero dado *a priori* de un modo determinado a la creencia en la revelación, y presupuesto ya como material aceptado. Esta diferencia que a partir de todo lo dicho resulta suficientemente clara motiva aquí únicamente la observación de que aquel que no acepta esa determinada forma de una revelación, no sólo niega necesariamente con ello lo material, Dios y la inmortalidad, sino que también rompe necesariamente con la creencia a pesar de que al margen de esa forma la piense correctamente y pueda necesitarla para la determinación de la voluntad.

En relación con la MODALIDAD finalmente la creencia racional pura se expresa, con arreglo a la presuposición de la posibilidad del fin último de la ley moral, de modo apodíctico. Es decir, se acepta en primer lugar que lo absolutamente justo es posible, que es sin más necesario para nosotros que exista Dios y que los seres morales duren eternamente. Pero la creencia en la revelación sólo puede expresarse categóricamente así: un determinado fenómeno ES revelación. No puede afirmar: ha de ser necesariamente una revelación, porque tan seguro al menos como se puede mostrar que no cometemos ningún error en ese juicio, siempre resulta posible lo contrario.

This page intentionally left blank

[113]

§13[44] (15)
Concepto de esta crítica en general

Antes de que fuera posible una investigación sobre el concepto de revelación, este concepto debió ser determinado al menos provisionalmente. Y como aquí la cosa no fue tan bien como con los conceptos dados en la pura filosofía, que rastreamos y en cierto modo vemos hasta en su primer origen, puesto que el de revelación por el contrario se nos anunció sólo como empírico, e incluso cuando en una investigación más cercana obtuvimos su posibilidad *a priori*, no pareció que se pudiera aportar un dato *a priori* para el mismo, entonces ahí sólo tuvimos a nuestra disposición aprender del uso del lenguaje. Esto ocurrió en el parágrafo 3. Pero puesto que ese concepto, al menos en sentido estricto, que es en el que nosotros le investigamos únicamente, se relaciona con la religión, entonces debió avanzarse una deducción de la religión en general a fin de poder deducir desde lo que le era superior el concepto a investigar (§ 2). El primer objeto de la investigación en la comprobación de esa crítica es por tanto el de saber si el concepto de revelación está correctamente determinado conforme al uso lingüístico de todas las épocas, de todos los pueblos que se jactaron y se jactan de una revelación. Y ello precisamente porque no se trata de un concepto dado sino de un concepto construido. Pues si se señalase lo contrario entonces el concepto presentado y creado por nosotros sería contrario al uso del lenguaje por mucho que le hubiéramos investigado correctamente y en profundidad, y en ese caso todo este trabajo no sería más que un juego, un ejercicio escolástico, pero no tendría ninguna esencial utilidad. Pero tampoco se debe escuchar al uso del lenguaje más allá de la determinación provisional del concepto, es decir, más allá de la indicación de su género y de su diferencia específica. Pues en

[44] En la segunda edición el título de este parágrafo (15) es *Panorama general de esta crítica. [N. del T.]*.

ese caso se suprimiría la posibilidad de toda crítica, y se santificaría y perpetuaría el error.

Después de la determinación provisional del concepto había que investigar si se subordina en general a una crítica filosófica así como de qué tribunal se ha de hacer depender su asunto. Lo primero depende de que sea posible *a priori,* y lo segundo debe establecerse mediante una verdadera deducción *a priori* a partir de los principios de los que se dejó deducir, [114] en la medida en que obviamente cada concepto pertenece al ámbito de aquellos principios de los que ha sido deducido. Esa deducción ha sido realmente hecha, y de ella quedó claro que ese concepto pertenece al tribunal de la razón práctica. El segundo punto, que debe ser sometido a una estricta prueba, es por tanto esa deducción *a priori,* pues con su posibilidad está dada la posibilidad de toda crítica de ese concepto en general, y con ella se mantiene o cae la corrección de la revelación dada, pero a la vez también la adecuación a la razón del concepto criticado.

Puesto que en esa deducción se encontró que el concepto a buscar en la investigación no podía señalar ningún dato *a priori,* sino que ese dato lo esperaba *a posteriori,* entonces la posibilidad de ese dato exigido debió mostrarse en la experiencia, aunque sólo su posibilidad. Esto se hizo en el parágrafo 6. Compete pues únicamente al examen del parágrafo 6 si una necesidad empírica de una revelación, que es el dato exigido, debe ser mostrado, si no realmente, si al menos sólo correctamente, y si puede ser deducida a partir de una determinación empírica de la humanidad la posibilidad de que una tal necesidad pueda ocurrir.

Más que hacer aún más claro el principio de que la investigación de la posibilidad de una revelación no pertenece sin más al foro de la razón teórica, lo que ya se aclara a partir de su concepto, salvo en virtud de su necesidad sistemática, en el § 7 se mostró en cambio la posibilidad física de una revelación, sobre la cual no puede surgir en sí misma ninguna cuestión.

Tras la terminación de esta investigación debe quedar completamente claro que el concepto de revelación no sólo es pensable en sí mismo, sino que también en el caso de producirse la necesidad empírica, cabe esperar algo que le corresponda fuera del concepto. Pero puesto que el objeto que ha de corresponder ha de ser un fenómeno en el mundo sensible, que ha de ser dado (no puede ser CONSTRUIDO), entonces el espíritu humano no puede aquí hacer otra cosa que deducir, es decir, fijar las condiciones bajo las cuales una tal aplicación resulte posible. Esas condiciones han sido desarrolladas en los parágrafos 8, 9 y 10. Puesto que éstas no son otra cosa que las determinaciones sur-

gidas a partir de un análisis del concepto mismo de revelación, entonces a su prueba no le compete más que determinar si surgen verdaderamente de ese concepto, o si se han ofrecido todas ellas. La prueba de esto último busca facilitarla el parágrafo 11.

[115] Pero como a partir de la forma de ese concepto ha resultado claro que su verdadera aplicación a una determinada experiencia es siempre arbitraria, y que no se funda en ninguna necesidad de la razón, entonces el parágrafo 12 ha tenido que mostrar aún en qué se funda en general esa aplicación, y en qué medida es conforme a la razón. También esta deducción de la conformidad con la razón de ese proceder con el concepto de revelación necesitó una prueba especial.

De esta breve consideración general queda claro que la crítica de la revelación debe ser conducida a partir de principios *a priori,* pues en la investigación del dato empírico para el concepto de revelación se atiene sólo a mostrar la posibilidad del mismo. Queda igualmente claro que en el caso de que en ningún punto se pueda señalar un error, puede entonces pretender correctamente tener una validez universal. Pero si en el presente trabajo de esta crítica se ha cometido algún error, como desde luego cabe esperar, entonces, si sólo ha ofrecido correctamente el camino para una posible crítica, como se ha de mostrar enseguida, debería ser fácil ayudarla, especialmente a través de los esfuerzos comunes, y establecer una crítica de toda revelación universalmente válida.

Mediante esta crítica se ha asegurado completamente ahora la posibilidad de una revelación en sí misma, así como la posibilidad de una creencia en una revelación dada en particular, siempre que la misma se haya visto corroborada previamente ante el tribunal de su especial crítica, y todas las objeciones en contra se han expulsado para siempre al silencio, y se han dirimido para toda la eternidad las disputas acerca de ella[45]. En ella se fundamenta cualquier crítica especial de una revelación dada, en la medida en que presenta los principios en los criterios de toda revelación generales de cualquier crítica de esta clase. Después de haber planteado la cuestión histórica previa

[45] Esta disputa se funda sobre una antinomia del concepto de revelación, y es completamente dialéctica. El reconocimiento de una revelación no es posible, dice una parte. El reconocimiento de una revelación es posible, dice la otra. Y de este modo se contradicen mutuamente ambas. Pero si la primera parte establece concretamente que el reconocimiento de una revelación a partir de principios teóricos es imposible, y la segunda que el reconocimiento de una revelación en virtud de una determinación de la facultad de desear, es decir, de una creencia en la revelación, es posible, entonces no se contradicen, sino que ambas afirmaciones pueden ser verdad, y ambas lo son, a tenor de nuestra crítica.

acerca de qué es lo que realmente enseña una revelación dada, lo que en casos concretos podría ser lo más difícil, se ha de poder decidir con total seguridad [116] si una revelación puede o no ser de origen divino, y en el primer caso creer en ella sin ninguna preocupación.

Consideración final

Es una observación muy frecuente la de que todo aquello que es especulación o lo parece tiene muy poco impacto sobre el espíritu humano. En el mejor de los casos uno se ocupa con agrado en ello, y se prescinde del resultado porque nada se le puede objetar, ni tampoco se hubiera podido oponer nada aun cuando el resultado hubiera sido otro. En todo lo demás sin embargo se piensa y se actúa desde un punto de vista práctico, de modo que los principios fundados en la especulación parecen estar en el alma como un capital muerto sin producir intereses, y su presencia no es advertida por nada. Así ocurrió desde antiguo con las especulaciones de los idealistas y los escépticos. Pensaron como nadie, pero actuaron como todos.

El que la presente especulación, aunque no tenga necesariamente consecuencias directas para la vida (como le gustaría desde luego, si pudiera sostenerse) no deba ser tenida sin embargo por tan fría e indiferente en atención a los intereses, es algo de lo que responde bien el objeto del que trata. Es decir, en el alma humana se da un interés necesariamente en todo lo relativo a la religión, y esto se puede explicar fácilmente, puesto que la religión sólo es posible mediante la determinación de la voluntad de desear. Pues esta teoría se ha confirmado por la experiencia general, y uno debería casi sorprenderse de que no se haya llegado antes a ella a través de esa experiencia. Cuando alguien pretendiese negar otro enunciado cualquiera que es evidente como, por ejemplo, el que entre dos puntos sólo resulta posible una recta, entonces nos reiríamos y lo deploraríamos antes que enojarnos con él. Y si el matemático se acalorase por ello, eso sólo podría provenir o bien del malestar por su incapacidad para despojar de su error a ese alguien, o bien de la suposición de que ese rechazo obstinado tiene su fundamento en una mala voluntad de irritarle, y por tanto en algo inmoral. Pero esa indignación sería bien diferente de la de aquellos y especialmente la de los menos formados, [117] cuando alguien niega la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Esa indignación se mezcla con el miedo y la aversión, como un claro signo de que consideramos esa creencia como una valiosa posesión, y de

que consideramos como un enemigo personal a aquel que pretende minarla para estorbarnos esa posesión. Ese interés se extiende más a medida que relacionamos más ideas con la religión y podemos vincularlas con ella. Y de ahí que nos lo pensemos mucho a la hora de decidir si es un rasgo de valor la tolerancia predominante en el alma de alguien, pero que no se puede fundar en una continua reflexión. Por el contrario a partir de este mismo interés se puede explicar muy bien el fuerte rechazo que nos sobreviene ante determinadas representaciones, que antes teníamos por sagradas, y respecto a las que, a medida que hemos ido creciendo en madurez, nos hemos convencido y persuadido de que no lo son. Recordamos otros sueños de nuestros primeros años, como el de una tendencia desinteresada de los hombres, como el de una inocente arcadia, y otras cosas semejantes, con un pensamiento melancólico de los años en los que podíamos soñar de un modo tan agradable, a pesar de que las experiencias mediante las que nos hemos ido formando nos han enseñado lo contrario y de que es imposible que nos puedan resultar agradables. Pero recordamos largamente con enojo los engaños de ese tipo, y se necesita mucho tiempo y reflexión para enfriar tal enojo. Un fenómeno que no podemos explicar ni a partir de la oscura representación del perjuicio surgido mediante esas ideas (puesto que el perjuicio lo consideramos incluso con más ecuanimidad) *ni tampoco como lo pretendía un determinado escritor, que desde que pareció cambiar su opinión, pretendía explicarlo a partir del influjo de un ser perverso ajeno a él*[46], sino que hay que explicar ese fenómeno simplemente considerando que lo santo es demasiado valioso y que mediante cualquier intromisión de elementos extraños lo profanamos. Finalmente ese interés se muestra incluso en que no podemos ampliarlo con ninguna clase de conocimientos, como una supuesta mejor comprensión de la religión, como si en ella residiese la mayor honra, y en que se lo comunicamos (si el buen tono no ha desterrado esas conversaciones, al menos el hecho de que deben ser desterradas parece mostrar una tendencia general a las mismas) gustosamente a otros en la suposición de que es objeto de interés general.

Así como de este lado debemos estar seguros de que la presente investigación no debe ser tomada como totalmente carente de interés, así debemos igualmente temer que ese mismo interés se vuelva contra nosotros, y de que al lector [118] le pueda molestar la serena consideración y ponderación de las razones, cuando prevé o realmente ha de encontrarse con que el resulta-

[46] El texto en cursiva lo suprimió Fichte en la segunda edición. *[N. del T.]*.

do no coincide completamente con su opinión preconcebida. No parece pues un trabajo completamente estéril, sin atender en absoluto a la fundamentación del resultado y exactamente como si no hubiéramos recorrido ningún camino prescrito *a priori* que necesariamente debía conducirnos al mismo, sino como si hubiera dependido completamente de nosotros, investigar todavía aquí si teníamos fundamento a desear alguno más favorable, o si el obtenido es el más ventajoso que podíamos prometernos. Dicho brevemente, investigar ese resultado sin ninguna consideración a la verdad, sino sólo desde el lado de su utilidad.

Pero aquí chocamos en primer lugar con aquellos que, con las mejores intenciones, dirán que de una investigación de esta clase no puede surgir nada inteligente, y que hubiera sido mejor abandonarla completamente. Chocamos con aquellos que, en lo relativo a la revelación, no quieren saber nada que les lleve a los principios, que rechazan, recelan, temen, cualquier examen de los mismos. Éstos al menos deben conceder, si quieren ser sinceros, que tienen una mala opinión de su propia creencia, y pueden decidir si les conviene más el respeto y la condescendencia de quienes tienen por ya juzgado el asunto de la revelación y lo ven perdido en todas las instancias, y piensan que un hombre que se atiene a su honra, no podría ocuparse ya de ella, y que se trata incluso de una mal hazaña ocuparse en profundidad con eso, y toleran ese juego en el fondo inofensivo por compasiva condescendencia a aquellos cuyo corazón ha quedado suspendido en eso. Desde luego nada tenemos que ver con éstos, pues lo más seguro es que ninguno de ellos va a leer este escrito, sino sólo con aquellos que permiten un examen de la revelación.

La ejecución de la presente tarea ha de ser, según nuestra intención, lo más rigurosa posible. ¿Qué hemos perdido mediante este examen? ¿Qué hemos ganado? ¿Cuál es el balance?

Lo que hemos perdido es cualquier perspectiva de conquistas, tanto objetivas como subjetivas. Ya no nos cabe esperar penetrar mediante la ayuda de la revelación en el reino de lo suprasensible, y desde ahí quién sabe qué botín obtener, sino que hemos de conformarnos con satisfacernos con aquello que se nos ha dado de una vez y para siempre para nuestra dotación completa. Y [119] mucho menos debemos esperar sojuzgar a otros y obligarles a tomar parte en la herencia común, o a convertirles en vasallos nuestros en esa nueva supuesta adquisición, sino que hemos de limitarnos cada cual a nuestro propio negocio.

Lo que hemos ganado es la total tranquilidad, y la seguridad en nuestro patrimonio. Seguridad ante los inoportunos benefactores que nos ofrecen sus regalos sin que sepainos qué hacer con ellos, seguridad frente a otro tipo de quebrantadores de la

paz que quieren privarnos del disfrute de aquello que ellos no saben usar. A ambos hay que recordarles su pobreza, que comparten con nosotros, y en atención a la cual precisamente nos distinguimos de ellos porque la sabemos y organizamos nuestro gasto con arreglo a eso.

¿Hemos perdido o ganado algo más? Ciertamente la pérdida de las esperadas perspectivas en lo suprasensible parece esencial, no sustituible, ni de la que quepa consolarse. Pero si en investigaciones más profundas resultara que no necesitamos para nada de tales perspectivas, que nunca podemos estar seguros si verdaderamente las poseemos, o si incluso nos engañamos sobre ello, entonces puede ser más fácil consolarse por ello.

Ya hemos mostrado suficientemente que no cabe ninguna certeza acerca de la realidad de las ideas sobre lo suprasensible, sino sólo una creencia. Toda creencia desarrollada hasta ahora se funda en una determinación de la facultad de desear (en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma en una de la facultad superior, en la providencia y en el concepto de revelación en una determinación de la facultad inferior producida mediante la superior), y que facilita a su vez esa determinación. Que no son posibles más ideas, de cuya realidad nos mueva a creer una determinación inmediata o mediata por la razón práctica, eso se ha mostrado claramente. Se pregunta aquí sólo aún si no sería posible una creencia que NO surja mediante una determinación semejante, y que a su vez no facilite esa determinación. En el primer caso será fácil establecer si esa creencia se da en concreto. Esto ha de resultar a partir de principios prácticos que la creencia debe producir necesariamente como favorecedora de la determinación de la voluntad. Pero en el último caso donde no resultan posibles consecuencias prácticas, parece que tiene todo el aspecto de que no nos queda otra cosa que creer en sus palabras al hombre honorable cuando nos dice: «creo esto o creo lo otro». Sin embargo tal vez es posible decir algo a este respecto. Ciertamente no se puede [120] negar en sí que en ocasiones se convence a otros o se convence uno mismo a creer algo, cuando simplemente no se tiene nada en contra, y eso le permite a uno permanecer tranquilo en lo que estaba. De este tipo son casi todas las creencias históricas cuando no se basan en una determinación de la voluntad de desear, como ocurre en los aspectos históricos de una revelación, o en los historiadores de profesión, en los que es inseparable del respeto ante su tarea, y de la importancia que deben poner en sus esforzadas investigaciones, o de una nación en un acontecimiento que refuerza su orgullo nacional. La lectura de acontecimientos y acciones de seres que tienen los mismos conceptos y las mismas pasiones que nosotros nos ocupa de un modo agradable y

nos lleva a un incremento de nuestras capacidades cuando hemos de aceptar que tales hombres vivieron realmente, y cuanto más firmemente aceptamos esto, cuanto mayor sean los parecidos con nuestros hechos y nuestros modos de pensar, más nos interesa la historia. Pero especialmente en determinados casos tampoco tenemos nada en contra aun cuando todo fuera inventado. «Aunque no sea verdad está bien inventado», nos gusta pensar. ¿Cómo se puede, más allá de esto, llegar a una certeza sobre uno mismo? La única prueba verdadera, de que alguien verdaderamente acepta algo es la que se fija en si se actúa según ello, o si en un caso previsible actuaría según ello. Sobre opiniones que no tienen ninguna aplicación práctica ni pueden tenerla, cabe siempre un experimento, a saber, el preguntarse si para defender una cierta opinión alguien está dispuesto a apostar una parte de su patrimonio, o todo, o su vida, o su libertad, si de ahí debe seguir algo concreto. Entonces a una opinión que en sí misma no tiene una aplicación práctica se le da esa aplicación práctica mediante un artificio. Si de este modo se ofrece a alguien una apuesta sobre su patrimonio acerca de que Alejandro Magno ha existido, tal vez podría aceptar esa apuesta sin necesidad de pensárselo mucho, puesto que puede pensar con toda honestidad confusamente que esa experiencia que debe decidir la apuesta no resulta ya posible. Pero cuando esta misma persona acepta la misma apuesta acerca de que no existe el Dalai Lama, con la exigencia de verificarlo directamente mediante la experiencia, podría muy bien llegar a vacilar y a descubrir que su creencia sobre ese punto no era tan absoluta. Pero cuando se propone una apuesta como ésa sobre una creencia en cosas suprasensibles, cuyo concepto no es dado *a priori* por la razón pura práctica, [121] y que por tanto no puede tener en sí mismo ninguna consecuencia práctica, entonces resultaría muy posible que se descubra con evidencia que hasta ese momento no ha tenido esa creencia en sí, sino que sólo estaba persuadido. Pero si aceptara verdaderamente la apuesta nunca podría estar seguro de si su espíritu no ha pensado de modo totalmente oscuro, pero no tiene ninguna necesidad de dejarse sorprender de su astucia, toda vez que no se arriesga absolutamente nada en una apuesta como esa, puesto que el asunto (en este tipo de ideas) no se puede resolver en toda la eternidad ni mediante razones ni mediante experiencias. Si no se puede demostrar entonces que en la realidad no es posible ninguna creencia acerca de estas ideas, al menos sí resulta de ahí fácilmente que no es posible aclarar si se posee esa creencia, lo que es lo mismo que decir que en sí no resulta posible. Habrá entonces que juzgar a partir de aquí si tenemos razones para sentirnos apurados por haber perdido nuestra esperanza de recibir

más amplias perspectivas acerca del mundo suprasensible mediante la revelación.

En relación con esta segunda pérdida pedimos a cada cual que responda ante su conciencia a la pregunta sobre con qué intención quiere realmente tener una religión. Si la quiere para elevarse por encima de los demás, para envanecerse, para la satisfacción de su orgullo, de su dominio sobre las conciencias, y lo que es aún más enojoso, de su dominio sobre los cuerpos, o si más bien la quiere para convertirse en un hombre mejor. En todo caso la necesitamos también para los demás, en parte para extender en ellos la pura moralidad (pero puesto que sólo ha de mostrarse que esto no se puede alcanzar por otro medio que el señalado, con ello evitaríamos gustosamente cualquier otro medio si nos tomamos el asunto en serio), en parte, si no hemos de querer eso, al menos para asegurarnos de su legalidad, un deseo que en sí mismo es perfectamente legítimo. Y en atención a alcanzar la posibilidad de esto, no hay seguramente nada más sencillo que conducir a través de la revelación al hombre que teme en la oscuridad, que se estremece, hacia donde se desea y moverle a dejar arder su cuerpo mortal en la esperanza del paraíso. Pero si se ha mostrado que mediante un tratamiento semejante de la religión se niega del todo y necesariamente la moralidad, se renunciará gustosamente a una autoridad a la que no se tiene ningún derecho. *Sobre todo porque esa legalidad, y todo lo que en tales Estados pertenezca a ella puede ser alcanzado con mayor seguridad, y al menos sin efectos perjudiciales para la moralidad, por otros medios* [122] *diferentes a ésos, como lo son poderosos ejércitos permanentes, ejecuciones militares y penales y otros semejantes*[47].

Ésa sería la cuenta de nuestras pérdidas. Consideremos ahora por su parte las ganancias.

Lo que ganamos es una total seguridad en nuestro patrimonio. Podemos hacer uso de nuestra creencia para nuestro perfeccionamiento, sin temor de que nos la escamotee cualquiera mediante sofisterías, sin preocupación alguna de que se la ridiculice, sin miedo ante el castigo de la estupidez y de la imbecilidad. Sabemos *a priori* que toda refutación resulta falsa. Todo escarnio debe volverse contra el que lo realiza.

Ganamos una total libertad de conciencia, no frente a una coacción moral por medios físicos, que en realidad no se da, pues la coacción externa puede obligarnos a profesar con la boca lo que quiera, pero nunca a pensar algo parecido con el corazón, sino a una libertad frente a la infinitamente más grave

[47] El texto en cursiva falta en la segunda edición. *[N. del T.]*.

coacción mediante opresiones y vejaciones morales, mediante persuasiones, exigencias, amenazas, y quién sabe qué otros medios terribles que pueden atacar a nuestro espíritu. Por esta vía nuestra alma es conducida necesariamente a un angustioso temor, y se tortura hasta que finalmente es llevada tan lejos que se engaña y finge una creencia. Una simulación que es aún mucho peor que la más absoluta incredulidad, pues esta última sólo arruina el carácter en tanto que permanece, mientras que la primera le rige sin ningún fundamento para la esperanza de aquel perfeccionamiento, puesto que un hombre al que le suceda esto no podrá nunca concebir el más mínimo respeto o confianza hacia sí mismo. Ésta es la consecuencia que ha de seguirse necesariamente de la conducta que pretende fundar la creencia en el miedo y en el horror, y desde este chantaje la moralidad misma (una bagatela que es perfecta cuando se tiene, pero de cuya carencia sólo nos puede auxiliar la creencia). Una consecuencia que se hubiera seguido en todo caso también aunque uno hubiera actuado siempre consecuentemente y la naturaleza humana no hubiera sido tan convenientemente dispuesta por el creador como para dejarse pervertir de ese modo.

Con arreglo a estos principios el único camino posible para producir la creencia en el corazón de los hombres (un camino que evidentemente también prescribe la cristiandad) es el hacer valioso y amado el bien mediante el desarrollo del sentimiento moral, y mediante eso despertar en los hombres la decisión de llegar a ser buenos. Permitirles por tanto sentir sus debilidades [123] en toda ocasión y ofrecerles a partir de ahí la perspectiva del apoyo de una revelación, y de este modo llegarán a creer antes de que nadie les haya pedido: cree.

Y ahora debe dejarse al corazón de cada lector la decisión acerca de qué es lo preponderante, si la ganancia o la pérdida, con la ventaja asegurada de paso de que cada corazón mismo aprenderá a conocerse mejor a partir del juicio que realice sobre ese asunto.

This page intentionally left blank

APÉNDICES

This page intentionally left blank

Dedicatoria de la segunda edición de 1793

[132]* Al doctor Franz Volkmar Reinhard
Primer predicador de la corte,
como ofrenda pura
de la más sincera admiración del autor

[133]

Dignísimo señor:

No ha sido mi propia opinión sobre este escrito, sino el juicio favorable de hombres respetables lo que me ha dado el atrevimiento de darle un destino tan honorable.

No me corresponde a mí hacer ante el público el elogio de sus méritos de usted, del mismo modo que usted no le sería posible escucharlo, incluso procediendo de un hombre más respetable. El mayor mérito fue siempre el más modesto.

Pero hasta la divinidad permite a sus criaturas racionales expresar en palabras los sentimientos de respeto y amor hacia ella, para así satisfacer la necesidad de su corazón todo, de modo seguramente que el hombre bueno tampoco lo rechazará de otro hombre.

Seguro, pues, que usted aceptará con bondad la expresión de sentimientos parecidos que fluyen de las mismas fuentes

Del más ferviente devoto de vuestra magnificencia

Johann Gottlieb Fichte

* El salto de las páginas [123] a [132] corresponde a portadas y páginas en blanco de la edición alemana.

This page intentionally left blank

[134]

Prólogo a la segunda edición

Todavía tras esta segunda edición este escrito sigue siendo un ensayo. Me ha resultado también enojoso poder reducir sólo algo de la mucha distancia que me separa de la opinión benévola que una respetable parte del público ha podido tener del autor del escrito. Tan cierto como que a mi entender la crítica de la revelación forma parte del ámbito de la filosofía práctica en cuanto elemento especial de la misma, así creo que precisamente mediante una investigación crítica, a cuyo concepto pertenece, y a la que quisiera llamar Ideas de la reflexión[1], la crítica de la revelación está en conexión con todo el edificio de la misma, y mediante eso íntimamente vinculada con ella.

Esta crítica de las ideas de la reflexión era lo que yo hubiese preferido con gusto ofrecer como una segunda edición del presente escrito, si mi esfuerzo hubiera sido suficiente para lograr más de lo que verdaderamente he alcanzado. En todo caso, procederé sin recato a la elaboración de los materiales reunidos para ello, y de este modo el presente escrito será únicamente una explicación ulterior de una parte de esa crítica que aquí sólo puedo tratar demasiado brevemente.

Lo que he añadido o modificado en esta segunda edición y por qué lo he añadido, eso espero que lo notará todo lector informado. Algunas observaciones, entre las que menciono con respeto las aparecidas en la *Göttingischen gelehrte Anzeigen*, las he conocido demasiado tarde como para haber podido tenerlas en consideración. Como en todo caso no afectan a mi proceder en su conjunto, sino que pueden ser superadas mediante una explicación detallada de resultados particulares, espero poder

---

[1] Fichte ya no mencionó más ese proyecto, si bien por las mismas fechas y en carta dejó constancia que más que la segunda edición de la *Crítica* le interesaba una investigación más amplia, lo que se corresponde con la afirmación del párrafo siguiente de este prólogo, y con las novedades de esta segunda edición, como veremos. Estamos en el año 1793, y la idea expresada en ese proyecto es lo que en 1794 llamó *Doctrina de la ciencia*. *[N. del T.]*.

responder satisfactoriamente al respetable reseñante en la futura crítica de las ideas de la reflexión.

Por lo demás me siento aquí todavía más comprometido con respecto a la promesa dada en el primer prólogo de admitir la discusión contra toda objeción del público que me parezca infundada. Pero esa promesa sólo puedo ofrecerla en el sentido de que me parezca que la verdad misma o su presentación puedan ganar algo mediante la explicación de las objeciones. Y creo que ese objetivo no se puede alcanzar de un modo más digno que tomando en consideración implícitamente en mis escritos futuros aquellas objeciones frente a lo que verdaderamente afirmo, o parezco afirmar, pero no frente a aquello que niego expresamente, donde no podría nombrar con el máximo respeto al autor.

Tercer domingo de Pascua de 1793

[135]

§2[2]

Teoría de la voluntad como preparación de una deducción de la religión en general

Determinarse a producir una representación con conciencia de la propia actividad, a eso se llama *desear.* La facultad de determinarse con esa conciencia de la propia actividad se llama *facultad de desear*. Ambas en su sentido más amplio. La voluntad se diferencia de la facultad de desear como lo real de lo posible. Si la conciencia de la propia actividad que acontece en el desear puede quizá confundirnos o no, eso queda sin investigar por el momento y sin decidir.

La representación a producir es, o bien *dada*, ciertamente en la medida en que una representación puede ser dada, es decir, según la *materia* de la misma, tal como se presupone como establecido y reconocido por la filosofía teórica, o bien la propia actividad *produce* también incluso la materia de la misma, sobre cuya posibilidad o imposibilidad hablaremos en su momento[3].

---

[2] Este parágrafo, que va a ser el segundo en la segunda edición, tiene una considerable importancia para conocer la trayectoria de Fichte. En la nota anterior hemos comentado ya que en estas fechas Fichte tiene en mente una teoría que denota su avance hacia una filosofía propia. Este parágrafo es la primera manifestación de ese avance, no sólo porque, como puede apreciarse desde las primeras líneas, se dirige ya hacia cuestiones más generales, fundamentales y fundantes, sino sobre todo porque en la solución de esas cuestiones se acerca ya mucho a lo que serán los rasgos de la *Doctrina de la ciencia,* y en concreto en que expresa ya claramente que el principio de la filosofía ha de ser un principio de naturaleza práctica. *[N. del T.].*

[3] Posibilidad o imposibilidad que determina a su vez si es posible o no un primer principio práctico de la filosofía que sea común a teoría y praxis, en la medida en que depende a su vez de la absoluta espontaneidad y autonomía del sujeto. Una representación en la que el sujeto aporta incluso la materia es, llevada al límite y aplicada al principio de identidad, el tipo de representación que depende en último término como de su condición de la voluntad en los mismos términos en los que la fórmula vacía A es A se llena de contenido en Yo soy Yo mediante una decisión del sujeto que se *pone* a sí mismo como tal. El esquema

I

La materia de una representación, cuando no ha de ser producida mediante absoluta espontaneidad, puede darse sólo mediante la receptividad y ésta última sólo en la sensación. Pues incluso las formas dadas *a priori* de la intuición y de los conceptos deben ser dadas a la sensación, en este caso a la interna, si han de hacer posible la *materia* de una representación. Por consiguiente todo objeto de la facultad de desear al que le corresponda una representación, cuya materia no haya sido producida por la absoluta espontaneidad, está bajo las condiciones de la sensibilidad y es empírico. A este respecto entonces la facultad de desear no es capaz de ninguna determinación *a priori*. Lo que ha de ser su objeto, debe ser sentido y dejarse sentir, y todo desear debe ser anterior a la representación de la *materia* del desear (de la *materia* de la representación a producir).

Pero con la mera facultad de determinarse mediante la representación de la materia de una representación para la producción de esa representación, no está dada aún la determinación misma, del mismo modo como con lo posible no está dado lo real. Es decir, la representación no debe determinar, en cuyo caso el sujeto se comportaría de modo pasivo (sería determinada, pero no se determinaría), sino que debemos determinarnos mediante la representación, el cual [136] *mediante* ha de llegar a ser completamente claro. Debe ser un *medium* que por un lado se comporte mediante la representación de un modo meramente pasivo frente al sujeto, y por otro sea determinable por la espontaneidad, cuya conciencia es el rasgo exclusivo de todo desear. A ese medio le llamamos *impulso*[4].

Lo que por una parte afecta al espíritu en la sensibilidad como meramente pasivo, eso es la materia de la misma, pero no su forma, que es dada al espíritu mediante su propia actividad[5].

---

fundamental del razonamiento de Fichte en el parágrafo 1 de la *Fundamentación* de 1794, estás ya escondido aquí, y Fichte sólo tendrá que tomar conciencia de ello y afianzarse mediante una reflexión más detenida sobre el problema. *[N. del T.]*.

[4] El término que utiliza Fichte es *Trieb* (que se puede encontrar en castellano como *tendencia*, y que es el mismo que la *pulsión* de Freud), y es una de las nociones decisivas de su filosofía, aunque aquí la encontramos todavía, como es obvio, sin elaborar, como corresponde al momento de su trayectoria en que nos encontramos. Su aparición aquí y el sesgo decisivo que ya tiene como movimiento fundamental de la razón práctica capaz de unir a la vez una dimensión activa y pasiva muestra, sin embargo, que Fichte está muy cerca ya de su propio pensamiento. *[N. del T.]*.

[5] Esa forma de la intuición empírica, en la medida en que es empírica, es el objeto del sentimiento de lo bello. Correctamente comprendido descubre un camino fácil para la penetración en el reino del juicio estético.

El impulso, en la medida en que se dirige a la sensación es determinable únicamente mediante lo material de la misma, mediante aquello que siente inmediatamente como afección. Aquello que en la materia de la sensación es de la clase de lo que determina el impulso a eso lo llamamos agradable, y al impulso, en la medida en que es así determinado, impulso empírico: explicación esta que no damos nada más que como una aclaración de los términos.

A su vez la sensación se divide en la *externa* y la *interna*, porque las modificaciones de los fenómenos de la primera las intuye inmediatamente en el espacio, mientras que las de la segunda las intuye nuestro espíritu, en cuanto fenómeno, directamente en el tiempo. Y el impulso puede ser denominado *grosero* en cuanto que se dirige a sensaciones de la primera clase, y *fino* en cuanto que se determina mediante sensaciones de la segunda. Pero en ambos casos se relaciona sin más con lo agradable, precisamente *porque* es agradable y *en la medida* en que es agradable. Una correspondiente preferencia del primero sólo podría fundarse en que su objeto ofrezca más *placer*, pero no *en alguna clase* distinta de placer. Alguien que se deje determinar preferentemente mediante el mismo podría desde luego jactarse mucho de que entiende mucho de placeres, y podría incluso no tener que probar lo que afirma. A partir de sus placeres más finos no hace otra cosa que elogiar los más groseros. Puesto que depende del sentimiento del gusto, sobre el que no cabe discusión alguna, y puesto que todas las afecciones agradables del sentido interno deben ser reconducibles en último término a sensaciones externas agradables.

Si *por el otro lado* ese impulso debe ser determinable mediante espontaneidad, entonces la determinación se produce o bien según leyes dadas, que fueran aplicadas a él por la espontaneidad, y por tanto no se produce directamente por la espontaneidad, *o bien* se produce sin ley alguna, y con ello inmediatamente mediante absoluta espontaneidad.

[137] En el primer caso existe en nosotros aquella facultad que aplica determinadas leyes a una determinada materia, la facultad de juzgar. Por consiguiente debería ser la facultad de juzgar la que determine al impulso sensible con arreglo a las leyes del entendimiento. Pero eso no lo puede hacer como lo hace la sensación, que ofrece la materia, pues la facultad de juzgar no la ofrece en absoluto, sino que únicamente ordena la pluralidad dada bajo la unidad sintética.

Ciertamente todas las facultades superiores del espíritu dan mediante su concurso una rica materia al impulso sensible, pero se la dan *al* impulso mismo. A éste se la da la sensación. La actividad del entendimiento al pensar, las elevadas perspectivas que nos ofrece la razón, el intercambio de pensamientos con

otros seres racionales, y otras cosas semejantes, son todas ellas fecundas fuentes de placer, pero obtenemos el placer a partir de esas fuentes exactamente del mismo modo que nos afecta un cosquilleo en el paladar: mediante la sensación.

Por lo demás, lo múltiple que se ordena para la determinación de un impulso sensible, no puede ser lo que se ofrece en sí a una intuición dada, como se le debe ofrecer al entendimiento para un conocimiento teórico sobre conceptos, no es entonces ninguna determinación de la materia mediante la forma, puesto que el impulso sensible se determina únicamente mediante la materia y de ningún modo mediante conceptos (una observación esta que es muy importante para la teoría de la facultad de desear, puesto que por desatenderla se sale de esa teoría para ser conducido equivocadamente al terreno del juicio estético), sino a partir de múltiples sensaciones agradables. La facultad de juzgar permanece en esta tarea única y totalmente al servicio de la sensibilidad. Ésta ofrece multiplicidad y la medida de la comparación, y el entendimiento no aporta más que las reglas del sistema.

Según la *cualidad* lo que hay que juzgar es dado inmediatamente por la sensación. Lo agradable es positivo, lo que significa tanto como que es lo determinante del impulso sensible y no cabe ningún análisis más. Lo agradable es agradable porque determina el impulso, y determina el impulso porque es agradable. Querer investigar *por qué* algo hace agradable la sensación, y *cómo* puede estar constituido para hacer agradable esa sensación, eso significa directamente entrar en contradicción, pues exigiría reconducirlo a conceptos, con lo que la sensación no sería agradable inmediatamente sino a través de un concepto. Negativo, lo desagradable. Limitativo, lo indiferente para la sensación.

Según la *cantidad* los objetos del impulso sensible son juzgados con arreglo a su extensión e intensión. Todo ello según la medida de la sensación inmediata. Según la *relación*, donde lo agradable es relacionado de nuevo con lo agradable, se juzga 1) en atención a su influjo sobre la constancia [138] de la facultad de sentir misma, es decir a como es presentada inmediatamente por la sensación, 2) en atención a su influjo sobre el origen o incremento de otras sensaciones agradables, es decir, de la causalidad de lo agradable sobre lo agradable, 3) en atención a la sostenibilidad o no sostenibilidad de varias sensaciones agradables entre sí. Por último con respecto a la *modalidad* lo que se juzga es 1) la posibilidad de que una sensación pueda ser agradable, según la medida de otras parecidas sensaciones agradables anteriores, 2) la realidad de que sea agradable, 3) la necesidad de su aceptación, en la que el impulso se convierte en instinto.

Mediante la determinación de lo múltiple que es en la sensación simplemente *agradable*, según leyes del entendimiento, y precisamente mediante ese orden surge el concepto de *dicha*, el concepto de una situación del sujeto que siente y en la que se goza según determinadas reglas. De modo tal que una sensación agradable es preferida o sacrificada frente a otra de mayor intensión o extensión, preferida frente a una que perjudica la facultad de sentir, sacrificada frente a la que la favorece, sacrifica una que está aislada frente a otra que es a su vez causa de nuevas sensaciones agradables, o que soporta junto a sí a otras muchas y las eleva, y finalmente sacrifica un mero placer posible a sensaciones que han de ser necesariamente agradables, o que se sienten como placenteras realmente. Un sistema acabado con arreglo a fundamentos daría una doctrina de la dicha[6]. Por lo mismo un arte del cálculo de placeres[7] no puede tener ninguna validez general, puesto que tendría únicamente principios empíricos. Cada cual debe poseer su propio sistema, pues cada cual ha de juzgar qué es agradable *para él*, o qué puede ser todavía más agradable. Sólo en cuanto a la forma coincidirían esos distintos sistemas, puesto que están dados por leyes necesarias del entendimiento, pero no coincidirían en la materia. El concepto de dicha así determinado está perfectamente justificado, puesto que no podemos saber qué exige la dicha de los otros, y ni siquiera qué es lo que nos hará a nosotros dichosos a la hora siguiente.

Si ese concepto de dicha se amplía mediante la razón hasta lo incondicionado y lo ilimitado, entonces surge la idea de la felicidad, que en cuanto que se relaciona exclusivamente con principios empíricos no puede determinarse nunca como universalmente válida. En este sentido cada cual tiene su propia felicidad. Una felicidad general sólo comparativa es imposible y contradictoria.

Pero con una simple determinabilidad mediata como esa del impulso sensible mediante la espontaneidad no conseguimos aún en absoluto la explicación de la verdadera determinación. Pues para la explicación de aquella primera determinación debimos suponer al menos una facultad que pueda mediante la sensación detener la determinación [139] del impulso acaecido, debimos suponerlo implícitamente, puesto que sin una comparación y una

---

[6] El término *dicha* lo utilizamos para señalar una felicidad basada en el simple cálculo de placeres, empírica en el sentido kantiano y por tanto no moral, y la diferenciamos así de una felicidad plena, moral y racional en el sentido de la moral kantiana, que Fichte identifica aquí con lo que llamamos felicidad. *[N. del T.]*.

[7] Antiguamente llamada también doctrina moral.

jerarquía de las distintas sensaciones agradables bajo leyes del entendimiento, nada sería posible en absoluto a efectos de una determinación de la voluntad según los resultados de esa comparación. Es decir, esa detención no se puede producir mediante la facultad de juzgar misma según leyes del entendimiento. Porque en ese caso esas leyes del entendimiento deberían ser también prácticas, lo que contradice directamente su propia naturaleza. Deberíamos entonces admitir el segundo caso arriba establecido, el de que esa detención ocurre inmediatamente por la espontaneidad.

Pero no sólo esta detención, sino que tampoco la determinación real finita de la voluntad puede ser completada sin más mediante aquellas leyes, pues todo aquello que atraemos hacia el interior de nuestro espíritu, se produce con el sentimiento de necesidad, lo que contradice la conciencia característica de la propia actividad de toda voluntad, sino que aquella determinación ha de completarse también inmediatamente por la espontaneidad.

Pero no se juzgue lo dicho aquí precipitadamente, como si quisiéramos facilitarnos las cosas, y quisiéramos concluir inmediatamente la verdadera existencia de la propia actividad a partir de nuestra conciencia de la misma en el querer. Desde luego esa conciencia de la propia actividad, o de la libertad que en sí misma y según su naturaleza no es sino negativa (es una ausencia del sentimiento de necesidad) no podría sin más surgir a partir de la no conciencia de la verdadera causa que realmente detiene y determina. Sino que si verdaderamente no encontrásemos otro fundamento para la libertad, es decir, de la independencia con respecto de la coacción de la ley natural, entonces de ahí se seguiría incluso que la única filosofía verdadera y consecuente sería la de Joch[8]. Pero entonces no habría voluntad, las apariencias de la misma serían demostrables engaños, el pensamiento y la voluntad serían diferentes modos de apariencia, engranados de una representación en otra, como en las ruedas de un reloj, y el hombre sería una máquina. Contra las consecuencias de este razonamiento concluyente no hay salvación, salvo por el reconocimiento de una razón práctica, o lo que es lo mismo, de un imperativo categórico de la misma. Así pues hasta ahora no hemos hecho otra cosa que analizar el concepto *presupuesto* de una voluntad, en la medida en que debe ser determinado por la facultad inferior de desear. Hemos mostrado, *si* se da una voluntad, cómo es posible su determinación mediante el impulso sensible. Pero *que* haya realmente una voluntad, [140] eso hasta ahora ni lo hemos querido demostrar, ni hemos podido ni pretendido hacerlo. Una

---

[8] Hommel, Karl Ferdinand. 1722-1781. Escribió *Alexander von Joch beyder Rechte Doctor über Belohnung und Strafe nach Türkischen Gesezen.*

demostración como ésa debería tal vez llevarse a cabo a partir de la investigación del segundo caso arriba asumido, es decir, de que la representación a producir debe darse incluso según la materia mediante la acción de la voluntad, no debe producirse mediante la sensación, sino mediante absoluta espontaneidad, es decir, mediante espontaneidad con conciencia.

II

Todo aquello que es simple materia y no puede ser ninguna otra cosa, es dado mediante la sensación. La espontaneidad produce formas, por eso la pretendida representación de la que hablamos debería ser una representación de algo de modo que *en sí* misma fuera sólo *forma*, pero *relativamente* y sólo en cuanto objeto de una representación de la misma (en relación a esa representación) sería *materia*. Así como el espacio y el tiempo por ejemplo, en sí formas de la intuición, son en realidad materia de una representación del espacio y el tiempo.

Las formas se anuncian a la conciencia sólo en su aplicación a objetos. Así las formas originarias de la intuición, de los conceptos y de las ideas existentes en la pura razón serán aplicadas con el sentimiento de la necesidad. Por eso se anuncian a la conciencia de modo *coactivo* y *no con libertad*, y de ahí que se denominen *dadas*, y no *producidas*.

Si esa forma buscada debe anunciarse a la conciencia como producida mediante absoluta espontaneidad (no dada coactivamente), entonces ha de hacerlo en aplicación a un objeto determinable mediante absoluta espontaneidad. Pero el único objeto que es dado de este modo a nuestra conciencia es precisamente la *facultad de desear*. Por lo tanto esa forma, objetivamente considerada, ha de ser forma de la *facultad de desear*. Si esa forma es materia de una representación, entonces la materia de esa representación es producida mediante absoluta espontaneidad. Tenemos pues una representación como la que buscábamos (que ha de ser única en su género, porque las condiciones de su posibilidad sólo se corresponden con la facultad de desear) y la cuestión planteada queda resuelta. El que realmente una tal forma originaria de la facultad de desear, e incluso una originaria facultad de desear misma se anuncie al espíritu mediante esa forma, eso es un *hecho de esa conciencia*, y más allá de este único principio universalmente válido de toda filosofía no hay lugar ya para ninguna filosofía[9]. Mediante este hecho queda asegurado que el hombre tiene una voluntad.

---

[9] Éste nos parece el momento clave del escrito, al menos desde el punto de

En este contexto resulta también completamente claro, lo que aquí sólo recordamos [141] de pasada, cómo son posibles representaciones que van más allá de toda experiencia en el mundo sensible, así como las que de ellas se siguen, es decir, sólo aquellas únicas cuya materia no es dada por la sensación, sino producida mediante absoluta espontaneidad. Cómo la materia de esas representaciones, que es la más pura, para poder ser recibida en la conciencia, debería ser determinada mediante *formas* que nos son dadas para objetos del mundo sensible. Pero estas determinaciones, puesto que no son realizadas mediante condiciones de la cosa en sí, sino necesariamente mediante condiciones de nuestra autoconciencia, no son aceptadas objetivamente, sino sólo subjetivamente. Pero dado que se fundan en leyes de la pura autoconciencia, deben ser aceptadas como universalmente válidas para todo entendimiento discursivo, y sin embargo no deben ser desplegadas más allá, tal como exige su aceptabilidad en la pura autoconciencia, porque en último término perderían su validez universal. Y por último, recordamos de pasada que este tránsito hacia el mundo de lo suprasensible es el único posible para seres finitos.

En la medida en que —para recuperar de nuevo el hilo de nuestra consideración donde lo dejamos— la facultad de desear tiene originariamente determinada su forma, en esa misma medida no es determinada por ningún objeto dado, sino que mediante esa forma se da a sí misma su objeto. Es decir, si esa forma es objeto de una representación, entonces podemos llamar a esa representación objeto de la facultad de desear. Esa representación es precisamente la idea de lo meramente justo. En relación a la voluntad esa facultad se impulsa a querer simplemente porque quiere[10]. Esa maravillosa facultad en nosotros es lo que se llama la facultad superior de desear, y su diferencia característica respecto de la facultad inferior consiste en que a la primera no le es dado ningún objeto, sino que se lo da a sí misma, mientras que a la segunda debe dársele su objeto. La primera es absolutamente autónoma, la segunda es pasiva en muchos aspectos.

---

vista de la trayectoria del Fichte, porque es la primera vez en la que se habla de modo claro de un primer principio de la filosofía, y porque además se utiliza la expresión *hecho de conciencia*, que como es sabido es la expresión utilizada por Reinhold, lo que muestra hasta qué punto está en el camino hacia su propia filosofía que pasará por superar el principio de conciencia de Reinhold, teórico, según Fichte, para hacer de él un principio práctico *(Tathandlung* y no *Tatsache)*, lo que de hecho ya está dado aquí. *[N. del T.]*.

[10] Expresión que nos recuerda ya muy de cerca la descripción del Yo como principio en la *Fundamentación* del 94 que consiste en *ser lo que es simplemente porque lo es. [N. del T.]*.

Pero puesto que esa facultad superior de desear, que es también sin más una facultad, produce un querer en cuanto acción real del espíritu, produce también una determinación empírica, para lo que se exige aún algo más. Es decir, ese querer, considerado como acción del espíritu, se da con la conciencia de la propia actividad. Pero aquello sobre lo que la propia actividad actúa en esa acción no es de nuevo autoactividad, o al menos no en esa función, sino que en la medida en que sobre la misma actúa la espontaneidad, es meramente pasiva, y por tanto una afección[11]. Pero la forma de la voluntad necesariamente presente en la facultad superior de desear no puede nunca ser afectada mediante una espontaneidad dada en la autoconciencia empírica, lo que contradiría sin más su carácter [142] originario y su necesidad. Si esa determinabilidad de la voluntad de los seres finitos no debe ser suprimida completamente por aquella forma necesaria, entonces ha de poder mostrarse un medio que, de un lado produzca esa forma mediante absoluta espontaneidad, por otro lado que sea determinable mediante la espontaneidad en la conciencia empírica[12]. En la medida en que es lo último *debe* ser determinable padeciendo, y por tanto *una afección de la sensibilidad*. Pero en cuanto que, con arreglo a la primera condición, debe ser producido mediante absoluta espontaneidad no puede ser una afección de la receptividad mediante una materia dada, con ello —puesto que al margen de esta afección positiva de la facultad sensible no puede pensarse ninguna afección positiva sino *negativa*— no puede ser reimpresión ni limitación de la misma. Pero la facultad sensible, en cuanto que es *mera receptividad* no es afectable, ni positiva ni negativamente mediante la espontaneidad sino sólo por una materia que llegue a ser dada. Por consiguiente la postulada determinación negativa no puede tener que ver en absoluto con la receptividad (no puede ser una especie de obstrucción o estrechamiento de

---

[11] El esquema de esta explicación no está muy lejos de lo que en definitiva será más tarde el No-Yo de Fichte, en la que es el propio Yo el que se pone a sí mismo como pasivo, es decir, genera una resistencia a la espontaneidad del Yo. Ésa es la única vía para construir un principio común a teoría y praxis, la de hacer surgir de la libertad la propia necesidad, lo que sólo es posible haciendo que el Yo, absoluta libertad, se oponga a sí mismo, genere una contraposición que será el No-Yo, lo que a su vez sólo es posible desde la facultad que aquí estudia Fichte. Como se ve este segundo parágrafo contiene en germen ya los primeros pasos de la dialéctica que consumará Hegel. *[N. del T.]*.

[12] Es decir, en la constitución característica de los seres finitos de ser afectados pasivamente, y de determinarse mediante espontaneidad, hay que suponer para cada manifestación de su actividad facultades mediadoras, que por una parte sean capaces de la determinabilidad mediante la pasividad, por otra parte de determinabilidad mediante la acción.

la sensibilidad en sí), sino que ha de relacionarse con la sensibilidad en cuanto que ésta es determinable mediante espontaneidad (véase más arriba), *en cuanto que se relaciona con la voluntad, y se llama impulso sensible.*

Y en la medida en que esa determinación es de nuevo remitida a la absoluta espontaneidad, es meramente negativa —una represión de la pretensión determinante de la voluntad del impulso—, en cuanto que esa represión es remitida a la sensación es positiva y se llama *sentimiento de respeto.* Este sentimiento es justamente el punto en que confluyen unificados la naturaleza racional y sensible de los seres finitos.

Y para traer la máxima claridad posible a nuestro camino subsiguiente, queremos reflexionar aquí, según los momentos del juicio, sobre este importante sentimiento. Según la *cualidad* es, como ya se explicó más arriba, una afección positiva del sentido interno, que surge de la negación del impulso sensible, y por tanto, como *único impulso* de la determinación de la voluntad, a partir de una limitación del mismo. Según la cantidad es *condicionado-determinable,* capaz de una grado de intensión o extensión, en relación a la ley de las formas de la voluntad de los seres empírico-determinables, o bien *incondicionado y completamente determinado* e incapaz de ningún grado de intensión o extensión, es respeto sin más ante la pura [143] idea de la ley, *incondicionado e indeterminable* infinitamente frente al ideal, en el que la ley y la forma de la voluntad son lo mismo. Según la *relación* ese sentimiento se relaciona con el Yo como sustancia, bien en la pura autoconciencia y entonces es respeto de *nuestra suprema naturaleza espiritual* que se expresa estéticamente en el sentimiento de lo sublime, o bien en la autoconciencia empírica en atención a la congruencia de nuestras formas especiales de la voluntad con la ley, *autocontento, vergüenza de uno mismo.* O se relaciona con la ley, en cuanto fundamento de nuestra obligación, y es el respeto sin más, el sentimiento de la necesaria primacía de la ley, y de nuestra necesaria subordinación a la misma, o bien se relaciona con la ley pensada como *sustancia,* como nuestro ideal. Finalmente según la modalidad el respeto es *posible* frente a los seres racionales determinables empíricamente, *real* frente a la ley, y *necesario* frente al ser que es pura santidad.

Algo como el respeto, que tratamos aquí sólo como aclaración, hay que suponerlo desde luego en todo ser finito, en el que la necesaria forma de la facultad de desear no es necesariamente forma de la voluntad. En cambio en un ser en el que facultad y acción, pensamiento y voluntad son una y la misma cosa, no cabe pensar el respeto frente a la ley.

En cuanto ese sentimiento de respeto determina la voluntad como facultad empírica, y es de nuevo determinable en el que-

rer mediante la propia actividad, para cuyo fin tuvimos que investigar un sentimiento semejante en nosotros, a eso es a lo que se llama impulso. Pero el impulso no puede ser un verdadero querer, porque no es posible ningún querer sin *autoconciencia* de, y sólo puede ser posible en relación al *Yo*, y por consiguiente sólo en la forma del respeto de uno mismo. Que ese respeto de uno mismo puede ser o bien puro, respeto sin más ante la dignidad del hombre, o bien empírico, contento de la afirmación real de la misma, eso ya lo hemos dicho. En todo caso parece que cabe determinarse de modo más noble y elevado mediante el propio respeto, mediante el pensamiento simple de que yo debo actuar si es que quiero ser hombre, que mediante el respeto empírico, que mediante el pensamiento de que si actúo de este modo podré llegar a estar contento conmigo mismo en cuanto hombre. Pero en la práctica ambos pensamientos fluyen tan íntimamente unidos que ha de ser bien difícil incluso para el observador más atento distinguir qué parte ha tenido cada uno en su determinación de la voluntad. Por lo dicho se aclara que hay una máxima de la moralidad completamente justa: «respétate a ti mismo», y se explica por qué los espíritus nobles tienen más miedo y terror de sí mismos que del poder de toda la naturaleza, y por qué respetan mucho más la aprobación de su propio corazón que las alabanzas del mundo entero.

En la medida en que ese respeto de uno mismo es considerado como *activo*, ciertamente no como determinando necesariamente la voluntad al verdadero querer, pero sí al menos activo hacia la inclinación, [144] se le llama *interés moral*, el cual puede ser *puro* —interés por la dignidad de la humanidad en sí misma— o *empírico*, interés por la dignidad de la humanidad en su identidad empírica determinable. Pero el interés debe siempre estar acompañado por un sentimiento de placer, y un verdadero interés afirmado debe producir un sentimiento empírico de placer, de ahí que el propio respeto empírico se exprese también como autocontento. Ese interés se relaciona en todo caso con el sí mismo, pero no en relación al *amor*, sino en relación al respeto de uno mismo, respeto que con arreglo a su origen es puramente moral. Si se quiere, para explicarlo, denominar al impulso empírico interesado, y al moral desinteresado, puede hacerse perfectamente, pero a mí me parece que esa denominación, al menos allí donde se trata de una determinación profunda, es inadecuada, puesto que también el impulso moral necesita relacionarse con el sí mismo para producir un verdadero querer, y las características empíricas son superfluas allí donde previamente se han discutido las transcendentales. Pero que la originaria determinación necesaria de la facultad de

desear produce un interés, y además un interés al que se subordina todo lo sensible, eso surge de la propia forma categórico-legal del mismo, y sólo se puede explicar bajo ese presupuesto. Permítaseme detenerme aquí aún por un instante.

El respeto es ante todo el sentimiento maravilloso y que se expresa en todo hombre, que no puede explicarse a partir de su naturaleza sensible, que apunta inmediatamente hacia una conexión con un mundo más elevado. Lo más maravilloso aquí es que ese sentimiento, en sí mismo humillante para nuestra sensibilidad, está acompañado de una sorprendente satisfacción infinita en el grado, una satisfacción inefable, completamente distinta del placer sensible según la forma. ¿El que haya sentido alguna vez esa íntima satisfacción, querría por ejemplo cambiar por cualquier placer sensible el asombro ante la bramante caída de los saltos del Rin, o ante la contemplación del a cada instante inminente desplome de los en apariencia hielos eternos bajo el sentimiento sublime que le permite decir: «yo resisto vuestro poder»?[13] ¿Querría cambiar por cualquier placer sensible el sentimiento de sí [145] ante el sometimiento de la idea de ley necesaria universal de la naturaleza, ya sojuzgue ésta su opinión o su inclinación? ¿O querría finalmente cambiar por cualquier placer sensible el sentimiento de sí ante el sacrificio por mor del deber de lo más querido? Que el impulso sensible de un lado y el puramente moral por otro mantienen el equilibrio en la voluntad humana, eso es algo que puede explicarse porque ambos aparecen en el mismo sujeto, pero que el primero no se equipara ni mucho menos al segundo, sino que más bien se inclina ante la simple idea de una ley, y que concede un placer mucho más íntimo ante su no satisfacción que ante su satisfacción, eso, o con otras palabras, lo categórico, lo meramente incondicionado e incondicionable de la ley que señala hacia nuestro más elevado origen, hacia nuestra procedencia espiritual, eso es un rayo divino en nosotros, y una garantía de que somos del mismo género. Y aquí la consideración sobrepasa la sorpresa y la maravilla. En este punto uno es indulgente con el impulso de la más atrevida fantasía, y se reconcilia con la

---

[13] Añado aún como explicación también aquí que algo como el interés en el bien tiene valor sólo para los seres finitos, es decir, seres empíricos determinables, pero que de ningún modo se puede decir eso mismo de lo infinito, que por ello la filosofía pura, que abstrae totalmente de toda condición empírica, ha de exponer sin ninguna limitación el principio: lo bueno ha de ocurrir simplemente porque es bueno, mientras que para los seres finitos determinables debe limitarse de este modo: lo bueno produce un interés, simplemente porque es bueno y ese interés debe determinar la voluntad a producirlo si es que la forma de la voluntad debe ser puramente moral.

fuente más digna de todo amor del fanatismo de los pitagóricos y platónicos, si no con sus resultados.

Y mediante esto quedaría también superada la oscuridad que siempre ha dificultado, especialmente a las buenas almas que fueron conscientes del más apremiante interés por lo justo sin más, la comprensión de la en apariencia dura expresión de la *Crítica* de que lo bueno no ha de poder relacionarse con nuestra felicidad[14]. Tienen toda la razón cuando asienten al sentimiento que tiene de sí mismos según el cual sólo mediante el interés se determinan a tomar realmente buenas decisiones. Sólo que deben buscar el origen de ese interés, si es que su decisión ha sido puramente moral, no en los sentimientos sensibles, sino en la legislación de la razón pura. Lo más próximo, aunque no necesariamente determinante, [146] a una inclinación que sea causa del fundamento de determinación de su voluntad es el placer del sentido interno a partir de la intuición de lo justo. Pero el que una tal intuición produzca placer, eso no tiene su fundamento en una eventual afección de la receptividad mediante la materia de esa idea, lo que es imposible, sino en la determinación dada *a priori* necesariamente de la facultad de desear en cuanto facultad superior. Si yo le preguntase a alguien: ¿preferirías, aunque no creas en la inmortalidad del alma, sacrificar tu cuerpo bajo mil torturas antes que hacer algo injusto?, y él me respondiera: aun bajo tales condiciones preferiría morir, y eso por mi propia voluntad, puesto que para mí sería mucho más llevadera una muerte bajo indecibles torturas aniquiladoras que vivir con el sentimiento de indignidad, bajo la vergüenza y el desprecio de mí mismo, entonces tendría toda la razón, a pesar de que habla de un impulso empírico para determinarse a tomar su decisión. Pero que en ese caso deba despreciarse a sí mismo, el que un tal desprecio de sí le resulte tan opresivo como para preferir sacrificar su vida, antes que someterse al mismo, de eso buscará de nuevo en vano el fundamento en la sensación, a partir de la cual no podría por mucho que se esforzara afectar nada parecido al respeto o al desprecio.

Pero incluso ese interés no produce necesariamente un verdadero querer. Para eso se exige aún en nuestra conciencia una acción de la espontaneidad, mediante la cual el querer es perfeccionado en cuanto verdadera acción de nuestro espíritu. La libertad de arbitrio *(libertas arbitrii)* dada a la conciencia empírica en esa función del elegir, que se produce también en una

---

[14] Kant, Immanuel, *Critik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788. *La analítica de la razón práctica, parte segunda. Acerca del concepto de un objeto de la razón práctica*. Cfr. especialmente, págs. 107-108.

determinación de la voluntad mediante una inclinación sensible y no sólo consiste en la facultad de elegir entre la determinación según el impulso moral y el sensible, sino también en el elegir mediante el último (a fin de juzgarle) entre varias determinaciones contradictorias, esa libertad de arbitrio hay que distinguirla claramente de la expresión absolutamente primera de la ley de la razón práctica[15]. En ésta la libertad no significa en modo alguno arbitrio, en la medida en que la ley no nos permite ninguna elección, sino que nos pide con necesidad y significa sólo una liberación totalmente negativa de la coerción de la necesidad natural, de modo que la ley natural no se refiere a fundamentos que descansen en la filosofía de la naturaleza teórica, y presupone en el hombre una facultad de determinarse independiente de la necesidad de la naturaleza. Sin esta expresión absolutamente primera de la libertad no cabría ninguna salvación para la segunda, meramente empírica. Ésta sería una simple apariencia y a la primera reflexión rigurosa quedaría anulado el sueño en el que nos imaginamos por un instante libres de la cadena de la necesidad de la naturaleza. Si no me equivoco, [147] la confusión entre esas dos diferentes expresiones de la libertad es una de las principales causas de por qué se puede pensar con tanta dificultad la *necesidad moral* (no física) con la que debe ser impuesta una ley de la libertad. Es decir, si se pone en el concepto de la libertad el rasgo del arbitrio (un pensamiento del que muchos todavía no pueden defenderse) entonces tampoco se la puede conciliar la necesidad moral. Pero no se trata de esto en absoluto en la primera expresión originaria de la libertad, mediante la cual únicamente se afirma a sí misma. La razón se da a sí misma una ley mediante absoluta espontaneidad, independiente de cualquier cosa fuera de ella. Éste es el único concepto correcto de la libertad trascendental: esa ley exige, precisamente porque es ley, necesaria e incondicionadamente, y ahí no tiene lugar ningún arbitrio, ninguna elección mediante la ley entre distintas determinaciones, puesto que sólo es determinada de una *forma*. Lo que sigue lo añadimos como explicación. Esa libertad trascendental, en cuanto rasgo exclusivo de la razón, en la medida en que es práctica, debe acompañar a todo ser moral y por consiguiente a todo ser infinito. Pero en cuanto que se refiere a condiciones empíricas de seres finitos sus expresiones en estos casos sólo valen bajo

[15] Aquí hay una concepción metafísica de la libertad, donde el libre arbitrio cristiano entendido como capacidad para elegir entre el bien y el mal pasa a ser subsidiario de la libertad original que el cristianismo situaba en Dios y Fichte sitúa en el Yo, en el sujeto o como quiera llamarse. *[N. del T.]*.

esas condiciones. Por consiguiente, puesto que remite a la determinabilidad de un ser mediante otra ley que la ley práctica, no cabe admitir en Dios un libre arbitrio, que sólo se determina por esa ley, y mucho menos cabe admitir otra cosa que el respeto por la ley o interés en lo justo sin más. Y los filósofos que negaron a Dios la libertad en ese sentido del término, en cuanto condicionada por los límites de la finitud, tenían en ello toda la razón.

Para que este análisis, que junto a la intención principal de superar dificultades inadvertidas de una crítica de la revelación tenía la otra secundaria de explicar algunas oscuridades de la filosofía cristiana en general, y la de abrir una puerta para que entren en ella los que hasta ahora la desconocían o la negaban, para que este análisis no sea mal entendido por los filósofos cristianos, y no sea interpretado como si a través del mismo la virtud sea envilecida para ser sierva del placer, por eso aclaramos aún nuestros pensamientos mediante la siguiente tabla.

[148] El *querer*, la determinación de la propia actividad para producir una representación, considerada como *acción* del espíritu, es

A *Puro*	B *No puro*	
	a.	b.
Si tanto *representación*, como *determinación son* producidas mediante absoluta es-pontaneidad. Esto es sólo posible en un ser meramente activo y nunca pasivo, en Dios.	Si la *determinación* es producida por la autoactividad pero no la *representación*. En la determinación por el impulso sensible en seres finitos.	Es decir, si la *representación* pero no la *determinación* se produce mediante autoactividad. Y en virtud del concepto de quererla. Esto no es concebible más que a condición de que la determinación propiamente dicha, en cuanto acción tenga lugar por la espontaneidad, pero que el *impulso determinante* sea una afección. Determinación moral de la voluntad en seres finitos en virtud del impulso del propio respeto como interés moral.

Por ello el *querer puro* no es posible en los seres morales finitos, porque el querer no es asunto del espíritu puro sino del ser

empírico determinable. En cambio el querer puro depende de una facultad de desear pura, en cuanto facultad, que no habita en el ser empírico determinable sino en el puro espíritu, y únicamente [149] mediante su existencia revela nuestra naturaleza espiritual. No de otra forma, si es que yo lo he entendido, se ha explicado la razón pura entre nosotros por sus más autorizados intérpretes, como debería resultar de una comparación entre esta presentación y la de la *Crítica de la razón práctica*[16].

III

La afección del impulso de felicidad mediante la ley moral para despertar el respeto es, en relación al mismo, en cuanto impulso de felicidad, meramente negativa. Tampoco el propio respeto produce la felicidad, si la felicidad, como ha de ocurrir, se pone sólo en lo agradable, pues aquella aumenta a medida que esto desciende y uno sólo se puede respetar más a sí mismo cuanto más haya sido capaz de sacrificar su felicidad ante el deber. Por eso es de esperar que la ley moral llegue a afectar al menos mediatamente también de modo *positivo* al impulso de felicidad, como impulso de felicidad en cuanto tal, a fin de traer unidad al hombre todo, tanto al puro como al empíricamente determinable. Y puesto que esa ley reclama un *primado* en nosotros, hay que exigirla[17].

Así pues el impulso felicidad es limitado en primer lugar mediante la ley moral de acuerdo con reglas. No *debería* querer todo aquello que me puede determinar a ese impulso. Mediante esta inicial regulación meramente negativa el impulso, que hasta entonces dependía sin ley ciegamente y sin peligro de la ciega necesidad natural, cae bajo una ley, y es validado *positivamente* (aunque aún no legalizado) incluso ahí donde la ley nada dice, incluso por el silencio de la ley, aunque esa ley sólo es *válida* para él. *No* debería querer lo que la ley prohibe, pero en cambio cuando la ley guarda total silencio *puedo* querer todo aquello que no prohibe, pero *no tengo* por qué quererlo, sino que eso depende de mi libre arbitrio. Ese estar autorizado es uno de los

---

[16] Lo que no se puede establecer sino como prueba *kat'anthropon*. Cada afirmación debe mantenerse por sí misma o caer. Honra poco a Kant quien no se ha dado cuenta, partir del trazado del conjunto de sus escritos, de que no trataba de comunicarnos su espíritu sino su letra, y le ha aprovechado poco.

[17] El descuido de esa parte de la teoría de la voluntad, es decir, del desarrollo de la determinación positiva del impulso sensible mediante la ley moral conduce en la doctrina moral necesariamente al estoicismo, al principio de la autarquía a la negación de Dios y de la inmortalidad, si uno es consecuente.

conceptos cuyo origen se lleva en la frente. Es decir, está abiertamente condicionado por la ley moral. La filosofía natural sabe sólo de [150] *poder*, o de *no poder*, pero nada de *autorización* alguna. Pero sólo está condicionado por aquélla de modo negativo, y deja la determinación positiva sin más a la inclinación.

El estar autorizado, en virtud del silencio de la ley, no significa en relación a la ley, negativamente, *algo injusto*, y en cuanto en que se relaciona con ella positivamente mediante la regulación emergente, significa un *derecho*. A todo aquello *que no es injusto tengo un derecho*[18].

En la medida en que la ley mediante su silencio otorga un derecho al impulso, ese derecho es simplemente conforme a la ley. El goce mediante ese silencio es simplemente (moralmente) posible. Eso nos lleva a una modalidad de la legitimación del impulso, y cabe esperar que la tendencia sea también *legal* mediatamente por la ley práctica, que un goce mediante el mismo llegue también a ser real. Pero esta última expresión no puede significar tanto como que la sensibilidad pudiera ser afectada de modo positivo agradablemente mediante una materia dada a la misma por la ley moral en la receptividad, algo cuya imposibilidad ya ha sido demostrado de modo suficiente más arriba. El goce no debe llegar a ser realizado física, sino moralmente, cuya desacostumbrada expresión será completamente aclarada inmediatamente. Una tal realización moral del goce debe fundarse siempre necesariamente sobre aquella determinación negativa del impulso mediante la ley. Mediante ésta recibe el impulso inicialmente un derecho. Pero pueden darse casos en que la ley retire su legitimación. Así cada cual está legitimado a vivir, pero puede existir la obligación de sacrificar la propia vida. Este retirar la legitimación sería una contradicción formal de la ley consigo misma. Pero la ley no puede contradecirse en sí misma sin perder su carácter de ley, sin dejar de ser una ley, y debería renunciar completamente a serlo. Esto nos llevaría en primer lugar a concluir que sólo los fenómenos y no las cosas en sí, pueden ser objetos del impulso sensible, en virtud de la exigencia de la ley moral de no contradecirse, y por tanto una contradicción como ésa, fundada en los objetos, en la medida en que son fenómenos, es sólo aparente. Por lo mismo entonces ese enunciado es un postulado de la razón práctica tan cierto como lo es un teorema de la razón teórica. No habría pues para el deber ni muerte, ni padecimiento, ni sacrificio, sino que

---

[18] Hago de paso esta pregunta: ¿el primer principio del derecho natural debe ser un imperativo o una tesis? ¿Esta ciencia ha de ser expuesta en el tono de la filosofía práctica o en el de la teórica?

la apariencia de esas cosas se fundaría sólo en aquello que convierte a las cosas en fenómenos.

[151] Pero, puesto que nuestro impulso sensible se dirige a la vez a los fenómenos, puesto que la ley le legitima como tal en cuanto que se dirige ahí, entonces no puede retirar tampoco esa legitimación, y por tanto la ley también debe, en virtud de su exigido primado, regir sobe el mundo de los fenómenos. Pero esto no puede producirse *inmediatamente* sobre nuestra facultad superior de desear, la más pura, dado que ésta se dirige sólo *positivamente a la cosa en sí*, y por tanto debe ocurrir mediatamente, es decir, *mediante el impulso sensible*, sobre el que en todo caso actúa negativamente. De ahí, deducida a partir de una determinación negativa del impulso sensible surge mediante la ley una *legalidad* positiva del mismo. Quien por ejemplo muere por el deber, a ése la ley le quita un derecho que previamente le había concedido, pero esto no lo puede hacer la ley sin contradecirse, por consiguiente ese derecho le es anulado en la medida en que es fenómeno (aquí, en el tiempo). Su impulso a vivir legitimado por la ley lo reivindica como fenómeno, por tanto en el tiempo, y esa justa reivindicación llega a ser legal para el mundo de los fenómenos. Quien por el contrario no ha sacrificado su vida en aras de la ley, es indigno de la vida, y si la ley moral ha de valer también para el mundo de los fenómenos, debe perderla como fenómeno con arreglo a la causalidad de esa ley[19].

A partir de esa legalidad del impulso surge el concepto de *ser digno de la felicidad*, como el segundo momento de la modalidad del permitir. *Digno de* es un concepto que se relaciona de modo evidente con la moralidad, y que no se podría construir a partir de ninguna filosofía natural, y más allá de eso *digno de* expresa de modo evidente algo más que un derecho. Concedemos a alguien un derecho a un goce aunque lo consideremos muy indigno del mismo, pero en cambio no le consideramos digno de una dicha a la que no tiene originariamente (no hipotéticamente) ningún derecho. Finalmente se descubre también en el uso el origen negativo de ese concepto, pues en el juicio relativo a si alguien es digno de un goce, estamos obligados a abstraer del verdadero goce. Uno de los rasgos externos de la verdad de la filosofía moral crítica es que en ella no puede darse un paso sin toparnos con algún principio profundamente grabado en la sensibilidad común al género humano, que no se explica sino

---

[19] Qué curiosa coincidencia: *quien ama su vida, la perderá, pero el que la pierde, ése ganará vida eterna*, dijo Jesús, lo que significa precisamente lo mismo que lo que acabamos de decir.

por ella, y por ella de un modo perfectamente claro. Así la aprobación y la exigencia de la recíproca revancha *(ius talionis)* [152] es un sentimiento común a todos los hombres. A cada cual le deseamos que le ocurra lo mismo que ha hecho a los otros y que con él se actúe exactamente como él ha actuado con otros. Por eso consideramos los fenómenos de su impulso sensible, incluso en el más vulgar de los juicios, como legales para el mundo de los fenómenos. Admitimos que sus modos de actuar en relación a él mismo deben valer como ley general.

Esa legalidad del impulso exige pues la plena congruencia entre el destino de un ser racional y su conducta moral, como primer postulado de la razón práctica aplicada a seres sensibles, un postulado en el que se exige que se dé un fenómeno siempre que se hubiera debido dar si el impulso se determinara legítimamente mediante la ley moral, y fuera legislador para el mundo de los fenómenos. Y aquí hemos llegado de modo inadvertido a una dificultad que hasta donde yo sé no ha sido notada por ningún oponente de la filosofía crítica, pero no por ello menos apremiante. ¿Cómo es posible que la ley moral, que en sí misma sólo es aplicable a la forma de la voluntad de los seres morales en cuanto tales, se relacione con fenómenos en el mundo sensible, lo que necesariamente ha de ocurrir en aras de una postulada congruencia del destino de los seres morales con su conducta, y de los demás postulados de la razón a deducir de ahí? Esa aplicabilidad se aclara únicamente a partir de la legalidad para el mundo de los fenómenos que se sigue de la determinación negativa del impulso a la felicidad.

Finalmente si en el tercer momento de la modalidad se piensan derecho y dignidad en conexión, una conexión en la que el derecho pierde su carácter positivo, en cuanto regulación de la inclinación sensible[20], y la dignidad el suyo negativo en cuanto nacida mediante la superación de un derecho por un mandato, entonces surge un concepto que para nosotros es excesivo positivamente, porque en él se prescinde de todo límite, pero que negativamente es una circunstancia en la que la ley moral no tiene que limitar ninguna inclinación natural, porque no se da ahí ninguna (infinita felicidad, con justicia y dignidad infinitas)[21]. *Bienaventuranza,* una idea indeterminable, pero que sin embargo nos es presentada por la ley moral como el fin último, y a la que nosotros constantemente nos aproximamos, en la

---

[20] Dios no tiene derechos, porque no tiene ninguna inclinación sensible.

[21] Ambos conceptos estos dos últimos que están ahí para designar el lugar vacío de una idea que surge a partir de su unión y que para nosotros es impensable.

medida en que siempre vamos adecuando las inclinaciones con la ley moral, y por consiguiente se deben ir ampliando nuestros derechos, pero que [153] no se puede alcanzar nunca sin la aniquilación de los limites de la finitud. Y así el concepto del supremo bien total, o de la bienaventuranza, sería deducible a partir de la legislación de la razón práctica. La primera parte del mismo, la santidad pura, sería deducible a partir de la determinación positiva de la facultad superior de desear mediante esa ley, lo que ha sido hecho de modo tan claro en la *Crítica de la razón pura*, que no hemos necesitado repetirlo aquí. La segunda parte, la plena felicidad (en sentido estricto) no pura se sigue a partir de la determinación negativa de la facultad inferior de desear mediante esa ley. Pero aunque para deducir esa segunda parte debemos partir de premisas empíricas, eso no debe llevarnos a error, puesto que, en parte lo que hay que determinar era empírico, pero lo que determina era puramente espiritual, en parte porque a partir de esas determinaciones de la idea de la felicidad plena deducida por la razón se prescinde de todo lo empírico, y esa idea ha de pensarse de modo puramente espiritual, lo que no es posible para los seres sensibles.

§5
Discusión formal del concepto de revelación como preparación para su discusión material

En el parágrafo anterior[22] llegamos a partir del concepto de religión al concepto de una posible revelación, el cual podría obtener su materia de los principios fundamentales de la religión. Si ahora se confirmase la presupuesta posibilidad del concepto, ese sería el *lugar material* de ese concepto en nuestro entendimiento. Ahora vamos a investigar ese concepto también según la forma, y no tanto por necesidad sistemática sino en aras a la exigencia de claridad.

Según la forma la revelación es un tipo de transmisión de conocimientos, y todo aquello que es válido con respecto a ese género lo es también con respecto a la revelación.

Las condiciones internas de todo conocimiento que se transmite son dos. A saber, algo dado a conocer, la materia, y después el modo como ese algo es dado a conocer, es decir, la forma. Las condiciones externas son también dos. El que da a conocer, y el que hace el conocimiento. Comenzaremos por las internas.

Lo conocido se realiza sólo mediante un algo dado a conocer del que yo nada sabía con anterioridad. Si lo supiera, entonces la transmisión no puede darme a conocer lo que ya sabía, y la materia de la transmisión es entonces otra cosa. [154] Cosas que todo el mundo sabe necesariamente no pueden ser dadas a conocer. Los conocimientos posibles *a priori,* o filosóficos son desarrollados, y lo otro se deduce a partir de ellos. Yo muestro a alguien un error en su razonamiento, o la igualdad de dos triángulos, pero se lo hago conocer. Los conocimientos que sólo son posibles *a posteriori,* es decir, históricos, son dados a conocer, pero nunca probados, puesto que en último término se choca con algo no deducible *a priori,* con el testimonio de la sensibilidad empírica. Se admiten por autoridad. La autoridad es la confianza en que nuestra capacidad de observación es adecua-

[22] Se refiere al parágrafo 3 de la 1.ª edición. *[N. del T.].*

da, en nuestra veracidad. Desde luego cabría también que se admitieran conocimientos filosóficos *a priori* por autoridad, como por ejemplo el artista mecánico admite muchos principios matemáticos sin investigación ni prueba, sino sólo a partir del testimonio de otros y a partir de su propia experiencia sobre la aplicabilidad de los mismos. Un conocimiento como ése es en sí mismo filosófico, según la materia, pero según su forma en el sujeto es meramente histórico. Su aceptación se funda en último término en el testimonio del sentido interno de quien investiga el principio y lo ha encontrado verdadero.

> *Primera consecuencia*. Sólo los conocimientos históricos, que lo son al menos según la forma, o incluso también según la materia, es decir, sólo las percepciones pueden ser dadas a conocer. Si a partir de esas percepciones se siguen construyendo razonamientos y se deducen de ahí verdades generales (comparativamente) entonces a partir de ahí no *se da a conocer* nada nuevo, sino que sólo se explicita.

Si las percepciones sólo se pueden dar a conocer en la forma de conocimientos históricos, por avanzar con el segundo rasgo interno del dar a conocer, entonces en la medida en que se den, son no sólo forma sino también materia. Por tanto deben ser dadas a la receptividad. Pero entonces, abstrayendo de la condición externa de lo que se da a conocer, todo nuestro conocimiento empírico sería dado a conocer, porque es dado así. Pero si alguien causa en nosotros inmediatamente una sensación no decimos del conocimiento de ahí surgido que nos lo ha dado a conocer, sino que somos nosotros los que conocemos. Si alguien nos da, por ejemplo, a oler una rosa, no decimos que nos transmite el conocimiento del aroma de la rosa, es decir, él no es quien nos hace conocer ni el que una rosa en general huela de modo agradable, ni tampoco en qué grado. Eso sólo se puede juzgar mediante la sensación inmediata. Pero sí deberíamos decir: él nos ha puesto en conocimiento con el aroma de la rosa, es decir, ha vinculado en nuestra representación nuestro sujeto con la representación de un determinado experimento. Un verdadero dar a conocer sólo tiene lugar cuando en nuestra representación no nuestro sujeto, sino otro [155] sujeto cierto es unido con el predicado de una percepción. Esa unión tiene lugar de nuevo como consecuencia de una percepción subjetiva. Pero la materia de lo dado a conocer no es esa percepción de nuestro sujeto, sino otra percepción de otro sujeto.

> *Segunda consecuencia*. La percepción que es dada a conocer no es dada inmediatamente, sino que lo es mediante la percepción de una representación de ella. Esa representación

realmente dada a conocer puede muy bien fluir mediante una larga serie de miembros, y entonces será establecida mediante tradición. El supranaturalista que sólo admite que se pueda conocer la existencia de Dios mediante la revelación, admite lo siguiente: Dios nos dice que él mismo percibe su existencia, por tanto debemos confiar en su aseveración, [...], lo que constituye un círculo *in probando*.

Vayamos ahora a las condiciones externas del dar a conocer. A cada acto de dar a conocer le corresponde alguien *que transmite el conocimiento*. Cuando a partir de percepciones ciertas nosotros mismos concluimos que otro debe habernos dado a conocer su percepción, entonces él no nos da a conocer su percepción, sino que se desvela ante nosotros, la descubrimos nosotros mismos. Presuponemos pues una espontaneidad con voluntariedad, por consiguiente con conciencia, y sólo mediante eso llega a dar a conocer. Pero él no debe darnos a conocer algo en general, sino que debe querer transmitirnos una cierta representación determinada, que no sólo tiene, sino cuya producción piensa en nosotros mediante la causalidad de su concepto de esa producción. Un concepto como ése se llama un concepto de fines.

Tercera consecuencia. Cada acto de dar a conocer presupone en el que lo transmite un concepto de la representación a producir, en cuanto finalidad de su acción. Por tanto el que da a conocer ha de ser un ser inteligente, y su acción y la representación producida en el otro mediante ella deben comportarse como *fundamento moral* y consecuencia respectivamente.

Por último al acto de dar a conocer pertenece siempre alguien a quien se le transmite algo. Si no se le transmitiera nada en general, si no se le transmitiera aquello que el otro pretende, o tal vez se le transmite por otro medio y no se le comunica por aquél, entonces el dar a conocer, al menos el aquí exigido, no tiene lugar.

Cuarta consecuencia. La acción del que da a conocer debe por tanto comportarse con respecto a la representación producida en el otro como causa física y efecto. El que una relación como ésa sea posible, es decir, el que un ser inteligente pueda llegar a ser causa física a partir de un concepto final mediante libertad, [156] es postulado en general para la posibilidad de un acto de dar a conocer, pero es algo que no puede ser probado teóricamente.

El concepto de revelación, como contenido bajo ese concepto genérico, debe poseer todas las características señaladas,

pero también puede tener otras, es decir, puede determinar completamente de distintos modos ciertas características del acto de dar a conocer, y aquí deberíamos atenernos al uso del lenguaje, puesto que hasta ahora nos hemos limitado a un tratamiento empírico.

Usualmente se llaman *reveladas* en atención a *la materia* sólo las cosas muy importantes en las que se cree, o a los conocimientos profundamente escondidos que no podría descubrir cualquiera por sí mismo. Pero puesto que esta característica es muy relativa, en la medida en que la importancia o la no importancia, la dificultad o la facilidad de un conocimiento depende sin más de la opinión de un sujeto, resulta asimismo evidente que esa determinación no sirve para la filosofía.

Igualmente resulta inútil para la filosofía otra determinación del uso del lenguaje que se refiere al que transmite el conocimiento, puesto que se llama revelado de modo preferente sólo a la comunicación de seres supraterrenales, de deidades. Así supuestamente fueron revelaciones todos los oráculos paganos. El que quien revela deba ser un ser libre e inteligente, por tanto que deba pertenecer al género al que pertenecen las deidades, eso está ya en el concepto mismo del dar a conocer algo. Pero el que las deidades y por ejemplo los hombres se puedan distinguir tan sutilmente en la forma, eso no puede resultar tan fácil. Todas las diferencias serían sólo relativas.

Para la filosofía, pues, no sirve ninguna otra determinación precisa sino la que establece que en el acto de dar a conocer puede intervenir cualquier ser libre, sea finito o infinito, mientras que en la revelación el que transmite es siempre infinito, una significación para la cual el uso del lenguaje prefiere reservar los términos revelación, revelar, y otros semejantes.

Las determinaciones del dar a conocer se mantienen en general también en el concepto de revelación, con lo cual quedan excluidos del concepto de revelación, en virtud de la tercera y la cuarta consecuencias, las posibles enseñanzas y conocimientos mediante la consideración del mundo sensible y respecto a las cuales debamos considerar a Dios como su origen. Mediante esa consideración no se nos ha *dado* a conocer nada, sino que nosotros mismos conocemos, o al menos creemos conocer, aquello que nosotros mismos sólo hemos introducido inadvertidamente. Es decir consideramos los fenómenos en el mundo sensible en parte como fines en sí, en parte como medio para otros fines totalmente distintos, como el de una posible enseñanza. En la medida en que fuera también posible mediante eso y a la vez un conocimiento, y en especial un conocimiento de Dios, de nuestra [157] dependencia de él, y de los deberes que se siguen para nosotros de eso, en la medida en que

el concepto de un conocimiento como ése fuera trasladado a Dios, porque tal cosa fuera posible, y se pudiera colocar en él como el fin de la creación del mundo, entonces habría que creer por un momento que todo el sistema de los fenómenos podría considerarse como revelación. Pero, prescindiendo aquí de que es totalmente imposible un tal conocimiento de lo suprasensible a partir de lo sensible, y de que hemos introducido inadvertidamente en el mundo sensible conceptos espirituales dados de otro modo totalmente distinto, y que creemos haber encontrado en él, entonces no se podría reconocer un tal fin de Dios como el *último*, es decir, como el *fin final* de la creación. El conocimiento es incapaz de ser el fin final, pues siempre queda la pregunta. ¿por qué debo yo conocer a Dios? El conocimiento sería sólo el medio para un fin más elevado, y por tanto no sería el objetivo último de la creación, y entre este último y el conocimiento que debe considerarse en este caso desaparecería la relación de fundamento. En definitiva en ese sistema no sería en absoluto necesario sostener ese conocimiento mediante la consideración del edificio del mundo. La experiencia muestra que muchos otros lo juzgan a partir de otras leyes, con lo cual desaparecería también la relación causa efecto, y la creación no es una revelación.

La revelación es, al menos hasta donde nosotros acabamos de determinar el concepto, una percepción que es producida en nosotros por Dios, conforme al concepto de alguna enseñanza que mediante la misma se ha de dar (cualquiera que pueda ser también su materia) como su *fin*. Esta última relación, y lo que tiene realmente que ver con ella, se la ha designado también con el uso del término *inmediato*. Siempre que con ello no sólo se quiera decir: nuestra percepción debe seguirse en la serie de causas eficientes inmediatamente como consecuencia de la acción de Dios, ha de ser B sin más, lo que aquí no importa en absoluto (pues cuando la acción de Dios en la serie es A sin más, entonces entre ella y nuestra percepción puede haber cuantas causas intermedias se quiera). En cambio si lo que con ello se quiere decir es que el concepto de Dios de la enseñanza a dar debe ser A en la serie de las causas últimas, y nuestra enseñanza debe ser B, entonces eso es perfectamente correcto.

Sobre la posibilidad lógica de ese concepto no puede caber ninguna duda, pues si sus determinaciones se contradijeran se descubriría muy pronto esa contradicción. La posibilidad física de la misma se funda en el postulado de ley moral de que un ser libre e inteligente pueda ser causa en el mundo sensible conforme al concepto de fin, lo que debemos admitir en Dios, en virtud de la posibilidad de una ley práctica en el mundo sensible.

En la aplicación de ese concepto a un *factum* aparecen sin embargo grandes dificultades. [158] Es decir, si se hablara sólo de que tuviéramos una determinada percepción y de que se produjera realmente ahí en nosotros un conocimiento relativo a la misma, sin que tuviéramos necesidad de regresar al fundamento del fenómeno, entonces nuestra investigación estaría ya concluida. Sólo tendríamos que considerar la materia de una revelación, que debería dejarnos tranquilos. Pero de lo que aquí se trata no es de la materia sino de la forma, es decir, no sólo de que se nos ha de dar a conocer algo en general, sino de que se nos ha de dar a conocer de modo tal que lo reconozcamos como revelado. Dios ha de transmitirnos un conocimiento que sólo es conocimiento precisamente porque el que lo comunica no es otro que Dios. Y esto es así porque la creencia que surge en cada acto de dar a conocer no se puede fundar, según la naturaleza de ese concepto, nada más que en la autoridad de aquel que da a conocer algo, como ya hemos señalado más arriba.

Por un momento se podría pensar que eso podría ser materia de la representación producida por la percepción. Si por ejemplo alguien tuviese una aparición en la que alguien se le presentase como Dios y como tal le enseñase algo. Pero entonces ahí la pregunta consiste en cómo puede él saber que esa aparición lo es realmente de Dios, que no se engaña él mismo u otro ser. La pregunta es sobre una conexión causal, y ésta no es *percibida*, sino *concluida*[23].

Una conclusión como ésa puede provisionalmente resultar posible de dos modos diferentes. Es decir, o bien *a posteriori*, mediante el ascenso desde la percepción dada como efecto hasta la causa, o bien *a priori* mediante el descenso desde la causa conocida hasta el efecto. Investigaremos la posibilidad de la primera conclusión, a la cual aun hoy todavía no se quiere dejar arrebatar a la teología a pesar de que ha ocurrido todo lo necesario para que su incorrección salte a la vista.

Hay dos caminos para ascender desde una percepción hacia el conocimiento de su causa, en cuanto tal no percibida. Es decir o por la serie de las *causas eficientes* o por la de las *causas finales*. En el primer caso determino el concepto de causa mediante el efecto percibido. Por ejemplo se retira un peso. Aplico a esa percepción las leyes del movimiento [159] y concluyo que la causa es una fuerza física en el espacio que actúa con tal o cual fuerza, etc. La percepción que me debe conducir *a posteriori* hasta el concepto de revelación no debe ser explica-

---

[23] Lo aquí dicho no se dirige a aquel a quien le moleste. Pero conozco lectores a quienes es preciso decírselo.

ble a partir de leyes físicas, pues entonces buscaría su causa en la región de estas leyes y la encontraría allí, y no tendría necesidad de trasladarla en el origen *libre* de todas las leyes. El único predicado racional de esa causa es entonces *subjetivo* y *negativo*, es *indeterminable para mí*. Es un predicado para el que me habilita perfectamente la no conciencia de mi determinación del mismo. Pero en la medida en que convierto inmediatamente y sin otro fundamento (y no puede darse otro que no sea la no conciencia de mi determinación) esa A subjetiva e indeterminable en indeterminable absoluto y objetivo, entonces desde luego dejo a la inclinación de mi espíritu avanzar sin más hacia lo incondicionado hasta donde eso es posible. Pero lo incorrecto de ese proceder no debería necesitar ahora ningún correctivo. Estamos obligados a aceptar un primer miembro absoluto de la serie, pero de ningún miembro concreto podemos decir: *éste* es el primero. Pues la serie (me refiero a las causas *eficientes)* es infinita, y nuestro ascenso por ella nunca se completa. Si la terminamos en algún lugar aceptamos un infinito que es finito, y esto *es* una *contradicción*.

Lo que no podemos en la serie de las causas eficientes, podemos intentarlo en la de las causas finales.

Realizamos una percepción y a partir de ella se sigue inmediatamente en el tiempo un conocimiento en nosotros que previamente no habíamos percibido. Estamos obligados por las leyes del pensamiento a pensar ambas percepciones en conexión causal. La primera es la causa de la segunda, que es su efecto. Pero también queremos pensar por el contrario el conocimiento como causa de la percepción causante del mismo, es decir, queremos suponer que esa percepción sólo ha sido posible mediante el concepto del conocimiento causado. Si a esta suposición no somos impulsados por necesidad, entonces suponemos algo de modo totalmente arbitrario y sin fundamento. *Simplemente opinamos así*. La necesidad (si subjetiva u objetiva se mostrará enseguida) entonces de esa suposición sólo se da cuando la percepción y la enseñanza impartida a partir de ella se comportan como la parte y el todo, y cuando ni la parte sin el todo ni el todo sin la parte son pensables. Un comportamiento como ése no sólo es posible en sí mismo, sino real en muchos casos del tipo de los investigados. Entonces yo debo pensar ambas cosas en conexión de finalidad, no puedo explicar la percepción si no [160] establezco previamente el concepto del conocimiento surgido de ella, que sucede en la serie del tiempo, que por tanto sucede en la serie de mis sensaciones, en la de mis juicios, que es conducida por la espontaneidad. Hasta aquí estoy del todo en lo correcto. Pero ahora traslado la ley subjetiva de la posibilidad de mi juicio a la cosa en sí, y concluyo: pues-

to que debo pensar previamente el concepto de efecto al de causa, éste ha de estar previamente en un ser inteligente. Una conclusión en la que la inclinación a aceptar todo lo subjetivo como objetivamente válido desde luego me seduce, pero que no está justificada. Ninguna convicción racional puede fundarse a partir de una conclusión claramente subrepticia como ésa.

Pero dando por válida esa conclusión todavía tendríais desde luego una razón para admitir como causa del fenómeno investigado un ser libre inteligente, y para el cual sería determinada la A que es indeterminable para vosotros en la serie de las causas eficientes. Y este ser podría ser el primer hombre mejor, que sepa algo más que vosotros. ¿Pero qué os autoriza a suponer para ello un ser infinito? Lo que yo no puedo ver lo puede ver sólo un entendimiento infinito. Este juicio es temerario donde los haya. Los teólogos paganos juzgaron con más modestia y de modo más consecuente cuando supusieron como causa de los fenómenos inexplicables simplemente deidades, pero no el espíritu infinito, y entre nosotros el pueblo que lo explica como efecto de magos, fantasmas y duendes.

A posteriori es por tanto sin más imposible reconocer teóricamente un fenómeno como revelación.

Igualmente es imposible una prueba teórica *a priori*. Basta con mencionar las exigencias de una prueba tal para mostrar su imposibilidad y sus contradicciones. Ha de mostrarse pues a partir de la filosofía natural teórica de un concepto dado *a priori* de Dios la necesidad de que en Dios exista el concepto de una determinada revelación *empírico-determinada*, así como la decisión de expresarla.

Deberíamos, pues, renunciar a comprender la posibilidad de ese concepto del lado de la forma, y si no cupiera señalar otro camino, incluso a comprender la posibilidad real del concepto. Pero más arriba llegamos a él a partir del concepto de la religión, del lado de la materia. Podemos pues todavía intentar por medio de una exposición material lo que no hemos alcanzado por una formal.

Mediante la insostenibilidad que venimos de mostrar de ese concepto del lado de la forma, se excluye a la vez de su extensión todo aquello que no tiene que ver con la religión, de la cual sólo espera ya aún su confirmación, puesto que nada se pudo determinar antes acerca de un posible contenido de una revelación. Añadimos pues [161] a este concepto la característica de que el contenido dado a conocer en una revelación debe ser religioso, y con ello damos por completada la determinación de este concepto.

GLOSARIO

This page intentionally left blank

(Recogemos aquí únicamente una selección de términos que tienen rasgos propios en esta obra y en Fichte. Omitimos por tanto todos aquellos que proceden de otros autores y que son usados por Fichte, como los kantianos, tan decisivos, o cualquier otro.)

ALIENACIÓN. Fichte utiliza el término *Entäusserung* para hacer referencia al mecanismo por el que el hombre se desposee de lo suyo y lo transfiere a la divinidad. Lo usa sólo en una sola ocasión, pero se aproxima mucho a la versión posterior de Feuerbach.

AUTOACTIVIDAD. Es el término que usamos para *Selbsttätigkeit*. Remite a la noción de autonomía y autodeterminación, aunque se distingue de ambas. Es la actividad del Yo que depende sólo de sí.

AUTOCONCIENCIA. *Selbstbewusstsein*. Mencionada en varias ocasiones en la obra, remite a la conciencia de sí del sujeto. En su forma pura exige y es condición de la libertad.

BIENAVENTURANZA. *Seligkeit*. Es la felicidad perfecta o plena, la propia de la condición espiritual del hombre, a diferencia de una felicidad imperfecta que depende sólo del cálculo de placeres y de la dimensión empírica del hombre. Fichte desarrollará esta cuestión años más tarde en la *Exhortación a la vida bienaventurada*

DEBER. Traducción de *Sollen* en sentido del deber moral kantiano, de lo que se impone incondicionalmente y es descubierto en cuanto tal por la razón.

DESEO. Traducimos aquí *Wollen*, es decir, querer. Es una noción clave, porque en su forma superior determina el principio mismo de la filosofía de Fichte, que consiste en un puro desear libre, aunque no en función de un obetjo preexistente, sino que es un deseo que crea el objeto.

DETERMINABILIDAD. Traducción de *Bestimmtbarkeit*. Capacidad de determinar y determinarse. Fichte lo usa en pocas ocasiones. Hegel hará un amplio uso del término.

DETERMINACIÓN. Es el término que usamos para *Bestimmung*, término que en la obra tiene múltiples matices, según los contextos. En su sentido más preciso y técnico remite en

la filosofía de Fichte a una limitación y concreción de una esfera más amplia. El término fue usado en este sentido por Maimon, de cuyo uso del mismo tomó buena nota Fichte. Aparece asociado a la propia actividad del Yo, que en su expresión última es en cuanto Yo puro absolutamente indeterminado. Se ha traducido en determinados contextos como *destino* o *destinación,* en el sentido de que contiene un momento de decisión práctica que afecta al sujeto. En este sentido en último término remite a una autodeterminación. Así, su obra *El destino del sabio.*

DIVINIDAD (Dios). En Fichte no designa una entidad personal sino sólo un postulado de la razón en el sentido kantiano. Se trata de una idea en el sentido kantiano, y estrictamente moral. Con el tiempo Fichte será acusado de ateísmo por considerar que la creencia en Dios remite a una especie de comunidad espiritual intersubjetiva que llama síntesis del mundo espiritual. En la obra aparece a veces como personificación de la ley moral y como legislador moral.

ESFUERZO. Es traducción del término *Streben,* y hace referencia a esa constante tensión del sujeto fichteano por afirmar su libertad frente al mundo de la naturaleza, que se le opone. El término da el tono de la filosofía de Fichte.

FACULTAD DE DESEAR. *Begehrungsvermögen.* Fichte distingue la inferior y la superior. Esta última es la clave de la posibilidad misma de la libertad, y conduce a la esfera del principio de la filosofía de Fichte. La inferior se vincula a la naturaleza empírica-sensible del hombre, según la terminología de Kant, y tiene que ver con la inclinación.

FANATISMO. *Schwärmerei.* Podría traducirse también por delirio. Remite a la pretensión de alcanzar lo suprasensible y al ámbito de la superstición criticada por la Ilustración. En la obra aparece como aquello que debe apartar la crítica de la revelación.

FE. También, según los contextos, se puede traducir por creencia. En esta obra se menciona en el sentido que da Kant a la creencia moral sobre aquello que está vedado a la razón teórica. Fichte hará uso de esta noción en momentos posteriores, en especial en *El destino del hombre,* de 1800. Hegel le criticará por ello en *Fe y saber.*

IMPULSO. Es la traducción que proponemos del *Trieb* fichteano. En contextos ese término puede traducirse por motivación, en otros como tendencia. Es lo que mueve a la acción. Puede ser puro o sensible. En su sentido puro como impulso moral lo es el respeto moral. Es otra de las nociones clave de la filosofía de Fichte, dada la importancia de la acción en la misma.

PRINCIPIO. En el parágrafo 2 de la segunda edición se habla ya de un *Principio primero* de la filosofía que apunta a la actividad autónoma absoluta del sujeto, lo que hemos traducido por autoactividad.

RELIGIÓN. En Fichte, como en Kant, depende de la moral. Distingue entre natural y revelada. La primera se obtiene por la mera razón, la segunda exige una manifestación de Dios en lo sensible.

REPRESENTACIÓN/REPRESENTAR. *Vorstellung/vorstellen*. Acción del sujeto por la que da algún contenido a su conciencia. Presente ya en Kant, Reinhold la convierte en la noción más general del pensamiento de aquél y de este modo pretende construir a partir de la misma una *Filosofía de los elementos* de esa filosofía kantiana. En este sentido la usa ya Fichte.

REVELACIÓN. Es el objeto de la investigación. Remite a una supuesta manifestación de la divinidad donde da a conocer su voluntad que ha de coincidir en todo con la ley moral.

SÍ MISMO. *Selbst*. Traducido a veces como *Yoidad*. Remite a la esfera de intimidad pura del sujeto.

TRANSFERENCIA. *Übertragung*. Fichte utiliza el término para referirse a una operación por la que se aliena lo subjetivo hacia un ser externo objetivado, y que es el mecanismo fundamental de la religión.

YO. Noción decisiva en Fichte. Es la esfera de la subjetividad. En esta obra distingue ya el Yo puro del empírico. El Yo puro apunta hacia lo que será el principio de la filosofía, a la absoluta autonomía del sujeto autofundante, mientras que el empírico remite al sometido a condiciones sensibles.

UNIVERSALMENTE VÁLIDO. *Allgemeingeltend*. Hace referencia a la validez universal que debe acompañar al principio de la filosofía, y que de hecho tiene ya la legislación moral. Reinhold atribuyó esa cualidad a lo que llamó *hecho de conciencia*. En Fichte aparece una y otra vez vinculado a la moral.